Wider Bunsen

von

Stahl.

Friedrich Julius Stahl
(1802–1861)

Berlin, 1856.
Verlag von Wilhelm Hertz.
(Bessersche Buchhandlung.)

Vorwort.

Das Buch: „die Zeichen der Zeit von Christian Carl Josias Bunsen, königl. preuß. wirklichen geheimen Rath, Doktor der Philosophie und der Theologie“ — ist bekanntlich in seinem zweiten Bändchen gegen mich, insbesondre gegen meinen Vortrag „über christliche Toleranz“ gerichtet. Darin liegt für mich kein Beweggrund, mein gewöhnliches Stillschweigen auf literarische Angriffe zu brechen. Das Buch hat aber noch eine andere, unendlich wichtigere Seite. Geschrieben gegen angeblichen religiösen Haß und für vernünftiges Denken ist es doch, wie nicht leicht ein anderes, gerade dazu ange-

than, alle Flammen des wirklichen Religionshasses und den ganzen Qualm der Denkverwirrung, die eine Weile gedämpft daniederlagen, wieder auf's Neue mit Macht hervorschlagen zu machen, und während es sich an die Spitze kirchlicher Demagogie stellt, den ganzen Ideenkreis wieder aufnimmt, der von 1840 bis 1848 dem Regierungssystem entgegengesetzt wurde, und bereits den stürmischen Beifall derjenigen genießt, welche damals den Hallischen Jahrbüchern und der gleichfalls bei Brockhaus erschienenen Leipziger Zeitung zujauchzten, trägt es nichtsdestoweniger an seiner Spitze die Aufforderung an die Autorität selbst zur Kampfgenossenschaft wider die Autorität. Dazu kommt die bedeutende Persönlichkeit des Verfassers, sein hoher Rang in der Gesellschaft, seine europäische Stellung, und die Distinktion in der Gelehrtenwelt, welche Umfang der Kenntnisse, Beweglichkeit des Geistes, wissenschaftliche Betriebsamkeit, verdienstliche Unternehmungen und anscheinende Er-

folge ihm sichern. Bei einem Buche von so gefährlichem Eindruck muß ich die Adresse an mich für eine Weisung halten, daß ich ihm entgegentrete. Das Andrängen von Freunden bestärkt mich hierin. Ich muß jedoch für die Auseinandersetzung mit dem Verfasser zugleich sein kurz vorher veröffentliches Werk: „Hippolytus und seine Zeit" in den Kreis der Betrachtung ziehen, als welches erst den rechten Schlüssel zu dem vorliegenden giebt *). Der Reiz des Buches liegt hauptsächlich darin, daß von einem Manne, der bis jetzt im Rufe des Christenthums stand und in einer Darstellung, die jenem Ruf zu entsprechen scheint, eben das vertreten wird, wofür sonst nur die Vorkämpfer des Rationalismus und der Demokratie einstehen. Trüge es auf seinem Titel einen Namen wie Uhlich, Bruno Bauer, David Strauß, wie jetzt den Namen

*) Die einfachen Citate beziehen sich auf die „Zeichen der Zeit", die mit H. auf Hippolytus.

Bunsen, so würde es, trotz der hinreißenden Sprache der Zerstörungs-Begeisterung, kaum viele Leser finden. Es ist darum nicht zum geringsten die Aufgabe dieser Antwort, zu zeigen, daß jener Ruf ungegründet ist, daß ebenso gut der eine wie der andere Name vor dem Buche stehen könnte. Die Welt ist erstaunt und erfreut, einmal ein Exemplar eines glaubensgleichgültigen Christen zu sehen. Sie soll hier die alte Wahrheit bestätigt finden, daß ein dreieckiger Zirkel, so interessant er vielleicht seyn möchte, doch in der Natur der Dinge nicht existirt.

Berlin, im December 1855.

Inhalt.

Erstes Kapitel.

Freiheit.

Es ist wieder ein Evangelium der Freiheit, und zwar der unerhörten Freiheit, das uns vorliegt. Seit den kirchlichen Zeitungsprotesten von 1845 und der Verhandlung des Gustav-Adolph-Vereins über die Ausschließung Rupp's, diesen Vorboten der Märzrevolution, ist nicht mehr mit solcher Macht in das Horn der Religionsfreiheit wider Unduldsamkeit und Priesterherrschaft gestoßen worden, wie in dem Buche: „die Zeichen der Zeit.“ Es ist aber zugleich eine Fanfare, auch alle Kämpen der bürgerlichen Freiheit zu sammeln. Die Stimme ist eben so deutlich als laut: nieder mit der Geistlichkeitskirche, nieder mit allen kirchlichen Bekenntnissen, nieder insbesondere mit dem Lutherthum, nieder mit dem landesherrlichen Kirchenregiment und der Consistorial-Verfassung,

nieder mit dem Recht der Obrigkeit, der Sektenpropaganda Schranken zu setzen! Reines Christenthum ohne Kirchthum, Recht der Persönlichkeit, unbegränzte Religionsfreiheit, unbeschränkte Selbstregierung der Gemeinde! Es ist nichts geringeres als Ausjätung des ganzen gegenwärtigen Christenthums und Herstellung des apostolischen Christenthums, dessen Wesenheit darin bestehen soll, daß es keine Scholastik, kein Dogma und dadurch keinen Anlaß zur Unduldsamkeit hat, und daß alle Gewalt nur bei der Gemeinde ist. In dieser Emancipation von allem Dogma und Emancipation von aller Gewalt und Autorität über der Gemeinde besteht die kirchliche Freiheit. Sie führt nothwendig auch zur gleichen Berechtigung aller Religionsüberzeugungen im Staate und führt nothwendig zur vollen Selbstregierung auch der bürgerlichen Gemeinde, daher zu der Freiheit, nach der die Völker Europa's sich sehnen.

Alles das ohne Verzug! Man muß sofort in den sechs östlichen Provinzen Preußens zwanzig Diöcesen oder Kirchengemeinden errichten, die „sich selbst regieren auf Grund des Gemeindebewußtseyns." Sie haben an der Spitze einen Bischof, aber die Gemeinde (Synode) hat nicht bloß die Anordnung, sondern der Hauptsache nach auch die

„Ausführung“. Auch „die Verwaltung muß kirchengemeindlich seyn“. Die Bedeutung der Bischöfe, ihre apostolische Weihe, liegt nur in ihrer Unabhängigkeit gegenüber der weltlichen Gewalt. Der Gemeinde gegenüber sind sie lediglich unterworfen. Man muß demgemäß der Gemeinde sagen: „daß die Synode über allen Bischöfen stehen soll wie das Ganze über dem Einzelnen“. „Aber vor allem wird man die Gewissen beruhigen, und wird glaubhaft und unmißverständlich sagen müssen, daß man der Gemeinde keine Glaubensregel und höchste Norm auflegen wolle als das Wort Gottes, wie es im Bewußtseyn der Gemeinde lebt“. „Es giebt nach evangelischem Grundbegriffe keine geoffenbarte Wahrheit für die Gemeinde als in der Bibel, es giebt keine Auslegung dieser Wahrheit als durch den Geist, welcher der Gemeinde gegeben ist“. (II. 254. 255).

Also nicht Geltung der Bekenntnisse, aber noch höhere Geltung der Herzenserweckung, sondern weg mit allem Bekenntniß, blos Herzenserweckung —, nicht ein Kirchenregiment über der Gemeinde, aber Betheiligung der Gemeinde, soweit sie durch Glauben und durch Zucht dazu legitimirt ist, sondern weg mit jeder Gewalt über der Gemeinde, blos

Regiment der Gemeinde und wie sie immer beschaffen ist*) — nicht eine öffentliche nationale Kirche (nach unseren deutschen Verhältnissen evangelische und katholische zugleich), aber Duldung — d. i. Freiheit und rechtliche Zusicherungen — für andere Religionsgesellschaften, sondern weg mit jeder herrschenden Kirche, Gleichberechtigung aller religiösen Ueberzeugungen, aller Kulte**) —, nicht richtige Gränze zwischen dem Rechte der Konfession und dem Rechte der wirklich gezeitigten Union, sondern weg mit aller Konfession, bloß Union. Also überall „weg von der Wurzel!" und dieser Radikalismus soll der allein ächte, der exklusive Protestantismus seyn. Was von dem radikalen Ideal ein Haar breit abweicht, verfällt ohne allen Unterschied demselben Bannstrahl: jeder obrigkeitliche Schutz der

---

*) „Die noch von der Generalsynode von 1846 angenommene Mischung freier Synodalverfassung mit der Konsistorialverfassung ist, als dauernd gedacht, ein überwundener Irrthum. Es war bei Einigen ein verzweifeltes Abkommen, bei Anderen ein Kind politischer Unmündigkeit". (II. 254).

**) „Nur daß die Freiheit eine allgemeine sei ohne Ausnahme! Keine Duldung, kein altmodischer, paritätischer Staat, wo nur zwei Bekenntnisse berechtigt sind, das katholische und das protestantische". (II. 69).

öffentlichen Kirche ist Verfolgung, jedes Festhalten an unterscheidender Lehre ist Haß und Unduldsamkeit. Ein lutherischer Pastor, der bei der Abendmahlsspendung seinen Glauben nicht verläugnen will, und der Papst, der Galilei zur Abschwörung astronomischer Lehren zwingt, eine Obrigkeit, die nicht jedwede Sekte als vollberechtigt anerkennt, oder etwa ihre Emissäre über die Gränze schafft, und die Bartholomäusnacht — alles das ist dieselbe Sünde gegen die Menschheit, ist das Attentat gegen die absolute Gewissensfreiheit und absolute Duldsamkeit. Das ist Bunsen's Evangelium der christlichen Freiheit. Ich habe keine Farbe zu stark aufgetragen.

Schon die Beobachtung der Zustände, auf die ja sein Amt ihn von jeher anweist, hätte ihn stutzig machen müssen. Gerade diejenigen, die er des äußerlichen Kirchthums anklagt, sind vorzugsweise Träger christlicher Erweckung. Die eifrigsten Lutheraner predigen nicht Konfession und Kirche, sondern Evangelium. Der von ihm gepriesene „Vereinsgeist" ist in seiner Lauterkeit bei uns in Preußen ganz besonders von den Geistlichen angeregt, die am stärksten die Kirchlichkeit und das geistliche Amt betonen. Der Mann, der jetzt in Deutschland als äußerster Vertreter der lutherischen Exklusivität und

der „Amtswürde" gilt, hat wie wenig Andere ein geistliches Leben um sich geschaffen und sendet Kolonien nach Amerika. Das Missionswesen ist vom konfessionellen Geist getragen. Man geht im Konfessionalismus da und dort zu weit, vielleicht viel zu weit, das findet sich in jedweder Richtung. Wo aber ist denn das Gespenst der äußerlichen glaubens- und werktodten Orthodoxie des siebzehnten Jahrhunderts? Kirchlichkeit und erwecktes thätiges Christenthum fallen nicht mehr entgegengesetzten Parteien anheim, sie sind jetzt bei einer und derselben Partei. Das ist eine Union, die Gott selbst vollzogen, und er wird sie nicht rückgängig werden lassen. Man nehme bei uns weg, was konfessionell ist, so hat man von dem, was christlich gläubig ist, auch nicht mehr viel übrig gelassen; und auch da, wo kein Konfessions-Interesse herrscht, ist es doch immer die bekenntnißtreue Union, aus der das lebendige Christenthum sich erzeugt, die bekenntnißlose Union, welche Bunsen vertritt, hat an der ganzen Freiwilligkeit, an dem ganzen regen christlichen Leben der Gegenwart keinen Antheil. Aber auch in der Wissenschaft stehen trotz Bunsen's Machtspruch lutherische Theologen auf der Höhe, es kann sich keine theologische Fakultät größerer Blüthe rüh-

men als die Erlanger. Und will man endlich mit unsrem Gegner Gewicht auf Nationalität legen, nun denn es ist ein nationaler Zug, der durch das protestantische gläubige Deutschland so mächtig nach der Kirche deutscher Reformation und deutschen Geistes geht, und nach der tiefen Erkenntniß, die von Luther und nicht, wie man vorspiegelt, von den Theologen des siebzehnten Jahrhunderts ist. Von alle dem scheint der Verfasser der „Zeichen der Zeit“ keine Kenntniß zu haben. Das mag eine Entschuldigung darin finden, daß er den größten Theil seines Lebens vom Vaterlande abwesend war, und nun bei der Rückkehr vom badischen Standpunkt aus die deutschen, insonderheit die altpreußischen Zustände beobachtet.

Dagegen ohne Entschuldigung ist es, daß ein Mann, der auf philosophische und geschichtliche Bildung Anspruch macht, in der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts Lehren aufstellt, welche schon am Ende des achtzehnten Jahrhunderts wissenschaftlich verbraucht und geschichtlich gerichtet waren. Es dürfte ihm doch bei einigem Besinnen nicht entgangen seyn, daß er den Bau der ganzen kirchlichen Ordnung lediglich aus dem einen der beiden Pole aufführt, welche die sittliche Welt bilden.

Persönlichkeit, Gewissen, Gemeindegewalt, freiwillige Vereine — das sind die alleinigen Gedanken, womit er arbeitet. Dagegen Obrigkeit, gegebene Autorität, gegebene Wahrheit, Institution, Kirche — sind kein Material in seiner Werkstätte, er erwähnt sie nicht oder er befehdet sie*). Also überall nur der eine Pol: der Mensch und sein Wille, seine Ueberzeugung, und die Addition dieser Ueberzeugungen, und nicht der andere Pol: gottgebotene und gottgefügte Ordnungen, und überkommene Wahrheiten und Güter über dem Menschen. Das aber ist eben die Auffassung zu Ende des vorigen Jahrhunderts. Damals gründete man deßhalb für das politische Bereich alles auf Menschenrecht und Volkswillen. Jetzt übersetzt das Bunsen in's Kirchliche: für Menschenrecht sagt er Gewissen, für Volkssouveränetät sagt er Recht der Gemeinde. Sein Programm ist nichts Anderes, als die Verkündung des contrat social auf dem religiösen Gebiete. Ja auch in der kirchlichen Theorie ist das schon damals da gewesen. Das sogenannte Kollegialsystem, walches in jener Zeit des äußersten Verfalls der Kirche und des Kirchen-

*) „Gewissensfreiheit, Gemeinde, Persönlichkeit, diese drei bleiben uns übrig als Gottes Boten an uns für unser geistliches und geselliges Leben." II. 265.

rechts galt, sagte, wie jetzt Bunsen: die Kirche ist eine freie Vereinigung von Menschen, welche derselben religiösen Ueberzeugung sind, und sie kann nichts Bindendes anerkennen, als bloß den Willen, die Ueberzeugung der Gesellschaftsglieder. Hat doch die Philosophie selbst, von der diese ganze Auffassung hauptsächlich ausging, sie längst wieder als Abirrung erkannt. Schon am Anfang dieses Jahrhunderts wurde sie von Schelling und nach ihm von Hegel als einseitiger und hohler Subjektivismus bezeichnet. Schelling setzt ihr die großen „Objektivitäten des Staates und der Kirche" entgegen, Hegel die „sittliche Substanz", vor der das Recht der Persönlichkeit als niedrigeres Moment weichen muß, und wenn gleich die Philosophie durch die bloße Umstellung ihrer logischen Kategorieen wahre Objektivität nicht erreichen konnte, so hat sie doch das Postulat derselben mit der vollsten Evidenz und Energie gestellt. Und nun holt Bunsen, trotz seines Widerwillens gegen alles „Altmodische", diesen altmodischen Subjektivismus aus der wissenschaftlichen Ablegekammer wieder hervor, um damit auf dasjenige Publikum, dem die Philosophie so fremd ist als der christliche Glaube, eine tiefe Impression zu machen.

Nun spielen freilich anscheinend in seinem Buche noch ganz andere und so viel höhere Anschauungen, und das ist sein eigenthümlicher Eindruck. Es ist zugleich Freiheit und Gemeinderecht aus dem apostolischen Zeitalter und aus dem puritanischen Zeitalter, auf deren großen Vorgang er seine Lehren stützt, und es mag Mancher über die unerhörte Entdeckung staunen, daß dasjenige, was man bisher als Ausfluß der revolutionären, d. i. gottentfremdeten Denkart des achtzehnten Jahrhunderts ansah, vielmehr die Forderung der gotterfülltesten, heiligsten Denkart sey. Allein diese Anschauungen, die er anruft, haben nichts gemein mit seiner Lehre, sie sind nur der äußerliche Firniß, mit dem er die Gräber jener todten Abstraktionen übertüncht. Was ist in dem Allen schon für eine Verkennung aller thatsächlichen Zustände! Was gehört vorerst dazu, die apostolischen Gemeinden und die puritanischen in Eins zusammenzuwerfen, jene, die sich von den Obrigkeiten würgen ließen, diese, die ihre Könige würgten; jene, die an den Aposteln und nachher an den Bischöfen ein Ansehn über sich erkannten und durch die ganze ökumenische Christenheit die Einheit zusammenhielten, diese, die alle Gewalt von der Gemeinde ableiteten und in ihrem Wesen selbst das

Princip der unendlichen Zersplitterung trugen, welches aus der Sekte immer wieder die Sekte erzeugt? Und was gehört ferner dazu, diese puritanischen Gemeinden, die alles dessen ungeachtet doch ihre Gedanken vom Morgen bis in die Nacht auf das Gebot und die Ehre des Herrn und das Schaffen der Seligkeit in Angst und Zittern gerichtet hatten, in Eins zusammenzuwerfen mit den zwanzig Gemeinden, welche Bunsen aus der Bevölkerung unserer östlichen Provinzen bilden und sofort emancipiren will? Es erfordert gewiß eigenthümliche Gedankenflügel, um über solche Klüfte so bequem hinwegzusetzen. Aber es ist eine Verkennung des Grundsatzes selbst. Was jenen erhabenen Zeiten ihre Signatur giebt, ist nicht die Glaubensfreiheit, sondern eine Glaubensgebundenheit ohne Gleichen, ist nicht das Recht der Persönlichkeit, sondern gerade die Macht jenes andern Lebenspols, den Bunsen ignorirt, die Macht entweder des heiligen Geistes selbst, der in außerordentlicher Weise in der Gemeinde wirksam und offenbar ist, oder die Macht einer bestimmten Lehre, die als zweifellos über aller Gemeindefreiheit anerkannt ist. Ja selbst die jetzigen Sektengemeinden von England und Amerika, die doch wohl der nächste Ausgangspunkt für Bun-

sen's Theorie sind, erkennen eine solche bestimmte Lehre als bindende Wahrheit über sich, ein kirchliches Bekenntniß, die heil. Schrift als inspirirt, eine unwandelbare Gemeindetradition. Aber dieses Alles hebt er gerade auf. Sogar das Apostolische besteht ihm gar nicht in der Ausgießung des heil. Geistes, die von Gottes Gnade abhängt, sondern „das Apostolische der Gemeinde besteht in der Selbstständigkeit", in „der Freiheit von jeder Beamtung", und die Fähigkeit unserer Gemeinden zu dieser Selbstständigkeit beruht ihm nicht auf Buße und Glaube und Erweckung, sondern auf der richtigen Umschreibung der Diöcesen (II. 252—254), er würde daher, wäre er Kultusminister in Preußen, sofort apostolisches Zeitalter einführen. Solches Gemeinderecht aber, das nicht auf die Voraussetzung einer außerordentlichen Erweckung durch den heil. Geist selbst und nicht auf die Gebundenheit an ein kirchliches Bekenntniß sich gründet, ist nichts Andres als die demokratische Gemeindegewalt, als der contrat social, als das Kollegialsystem, als der ganze Subjektivismus des achtzehnten Jahrhunderts.

Es ist dieser Standpunkt des contrat social und des puren Subjektivismus, mit einiger Beimischung englischer Dissenteranschauung, von dem aus

er geradezu den Begriff der Kirche läugnet und bloß den der Gemeinde gelten läßt*). Denn Gemeinde ist eben die bloß menschliche Verbindung, Kirche dagegen die Institution mit ihrem bindenden Ansehn über den Menschen. Ein solches Ansehn hat unsre Kirche auch ohne Bischöfe und Papst. Sie hat es an der göttlichen Offenbarung, deren Inhalt und Verständniß längst ermittelt ist, und nicht erst auf die Einfälle einer Sekte oder die originale Forschung eines christlichen Diplomaten zu warten braucht. Sie hat es an dem Zeugniß (Bekenntniß) der Reformation, das zwar nicht auf göttlicher Eingebung, aber doch auf besonderer Erleuchtung beruht, darum im Ganzen von sicherer Wahrheit ist, und die Fortbildung, soweit es ihrer bedarf, nur durch gleich erleuchtete Zeiten und Männer

*) „Diese Wurzel des christlichen Vereinslebens, die Christengemeinde, heißt mit einem, von der Geistlichkeit angeeigneten und dadurch mißverständlich gewordenen Ausdruck Kirche. Sie ist das christliche Volk als eine geordnete und gegliederte Gemeinschaft mit ihren Aeltesten und Dienern" (die jedoch nach andren Stellen ihr Amt vom Auftrag der Gemeinde ableiten und der Majorität derselben unterworfen sind). II. 25. „Niemandem weniger aber (als den Independenten) kann es einfallen, die Gemeinde zu läugnen, und die Gemeinde ist die „Kirche" nach dem Evangelium." (II. 140.)

erhalten kann. Dieses Zeugniß der Reformation hat die Gemeinden unter sich gesammelt und erhalten bis jetzt. Es ist nicht ihr Werk, sondern sie sind sein Werk. Es steht darum auch über der Gemeinde. Die Gemeinde hat nicht Macht, dieses Zeugniß zu ändern, sondern dieses Zeugniß ist eine Macht, der die Gemeinde gebunden ist. Auch das Amt des göttlichen Worts ist ein Ansehn über der Gemeinde, es hat seine Vollmacht nicht aus dem Auftrag der Gemeinde, sondern aus der göttlichen Stiftung, ist gleich ursprünglich mit der Gemeinde und ist zwar keinesweges Herrscher über die Gemeinde, aber doch selbstständiger Wächter und Bürge der überkommenen Heiligthümer; auch bei dem vollendetsten Zustande der Gemeinde vermag zwar das Amt nichts gegen die Gemeinde, aber auch die Gemeinde nichts gegen das Amt. Endlich selbst die äußere zeitliche Ordnung des Regiments, des Pfarrthums, der mannigfaltigen heilsamen Einrichtungen steht als in sich organisch gegliedert und geschlossen und als geschichtlich überkommen über der Gemeinde. Diese Ordnung ist bei uns gleichfalls ein Werk des Zeugnisses der Reformation, und sie ist bindend, so lange sie dem Zeugniß getreu bleibt, das sie gegründet. Alles das ist die Institution

der Kirche, oder die Gemeinde in ihrer Gebundenheit an das Alles ist die Kirche. Das nun eben läugnet Bunsen. Er kennt nur eine souveräne Gemeinde, die Gesellschaft der jetzt lebenden Getauften, die täglich nach der Majorität ihrer freien Gewissen die göttliche Wahrheit bestimmen. Denn die Gemeinde erkennt ja „keine Glaubensregel als bloß das Wort Gottes, wie es im Bewußtseyn der Gemeinde lebt", „keine Auslegung der geoffenbarten Wahrheit in der Bibel als durch den Geist, welcher der Gemeinde gegeben ist", und wenn allenfalls die Bischöfe sich Majoritäts-Beschlüssen über den Glauben widersetzen wollten, so ist dagegen gesorgt, indem die „Synode über allen Bischöfen steht." Also keine Wahrheit, welche die Gemeinde bindet, sondern die Gemeinde nach ihrem jeweiligen Bewußtseyn, nach ihrem jeweiligen (dem h. Geist mehr oder minder offnen, ja vielleicht völlig verschlossnen) Zustande ist das Maaß der Wahrheit. Wie dereinst Ammon es mit anderen Worten ausdrückte: das Christenthum muß sich nach der jeweiligen öffentlichen Meinung richten. Einen Schatten von Gebundenheit für evangelische Gemeinden scheint er noch belassen zu wollen an der Rechtfertigung durch den Glauben; aber

was unter dieser zu verstehen ist, das stellt er ja auch wieder in das jeweilige Bewußtseyn der Gemeinde, wie er denn selbst sie in einem allen evangelischen Bekenntnissen entgegengesetzten Sinne versteht. Ueber der Gemeinde steht demnach nichts als ein schwarz gebundenes Buch, aus welchem oder in welches sie die Ansicht tragen kann, die ihr beliebt, und eine Parole, bei der es nur darauf ankommt, daß man sie nenne, nicht was sie bedeute. Meine Rüge, daß die Independenten die Kirche läugnen, weil sie grundsätzlich auf Einheit des Glaubens durch die ganze Christenheit und durch alle Zeiten verzichten, glaubt er danach siegreich zurückgewiesen zu haben damit, daß bei ihnen ja jede „örtliche Gemeinde oder Kirche die Richterin darüber ist, ob eines ihrer Mitglieder im rechten Glauben steht und lehrt und lebt“ (II. 140), und findet aus dem gleichen Grunde auch bei den Christkatholiken und freien Gemeinden, die es ehrlich meinen, den Begriff der Kirche erhalten. Denn die Herrschaft der Gemeinde über den Einzelnen, der Majorität über die Minorität ist ihm ja das ganze und einzige Kennzeichen der Kirchlichkeit, gleichwie den Demokraten der Gesetzlichkeit; ob diese Gemeinde selbst ein Bindendes über sich habe, über

das sie nicht verfügt, das ist ihm gar kein Gesichtspunkt.

Von dem, was Institution ist, von der Macht und dem Recht einer Sache über den Menschen, der Macht und dem Recht eines Organismus, der da Träger gottverordneter Aufgaben ist, hat Bunsen überall keine Ahnung. Er läugnet darum den Staat so gut als die Kirche. Auch er ist ihm nicht eine Institution, sondern nur eine Gemeinde: „die große christliche Gemeinde, der Staat“ (I. 99). Folgerichtig giebt es auch im Staate keine andre Gewalt als die der Gemeinde, diese ist nicht bloß mitwirkend sondern selbst souverän. Das ist zwar in dem Buche nicht bestimmt gesagt, weil eben nicht Anlaß dazu war. Aber die Andeutungen sind deutlich genug. Er führt überall die bürgerliche Freiheit als die Parallele und die nothwendige Frucht und Wechselbedingung der religiösen auf *), und kann sie daher kaum anders ver-

*) „Der Protestantismus hat sich nirgend kräftig und volksbildend entwickelt und erwiesen, als wo aus der kirchlichen Reformation die bürgerliche Freiheit sich als folgerichtige Anwendung erwickelte. Diese Verwirklichung und Kraftbeweisung ist nur durch die reformirten Gemeinschaften erfolgt, und zwar mit weltgeschichtlicher Macht; nie und nirgend durch die lutheranischen“ (II. 23).

stehen als diese. Es ist zum Allergeringsten das englische und amerikanische selfgovernment, was er als unerläßliche Forderung des Protestantismus stellt, das nur die reformirte Kirche errungen, und wie sein Ideal kirchlicher Freiheit jedenfalls über England weit hinausgeht, so unabweisbar auch das der bürgerlichen. Er kennt für unser ganzes geistliches und geselliges Leben (also auch den Staat) keinen andern „Boten Gottes als Gewissensfreiheit, Gemeinde, Persönlichkeit." Er hat den tiefsten Ingrimm gegen die vermeintliche Reaktion, aber kein Wort der Mißbilligung gegen die Revolution. Er bekämpft den Gedanken des göttlichen Rechts, als der überall das Unbedingte, daher Despotische in sich schließe. Er betrachtet die Monarchie, wie sie bei uns bis 1848 bestand, die Monarchie ohne Konstitutionalismus und Selbstgouvernement in jenem Sinn als eine permanente „Diktatur." Wir finden also hier den gleichen Begriff vom „protestantischen Staat", wie ihn einst die Hallischen Jahrbücher aufstellten. Es ist das nicht etwa bloß eine Klage über den Untergang der alten germanischen Gemeinde-Freiheit durch die Unbill der Zeiten, sondern eine Forderung dieser Freiheit für das jetzige Volk, das von allen den Banden

und Gewöhnungen, die damals die Gemeinde zusammenhielten, nichts mehr übrig hat, das dagegen getränkt ist mit den zersetzenden Ideen des achtzehnten Jahrhunderts, also auch hier eine Erklärung der Fähigkeit durch Machtspruch. Eine merkwürdige Anwendung von dem Allen ist seine Beurtheilung des jetzigen Badischen Streites (I. 160). Er ist ihm nicht der Konflikt zweier gottverordneter Institutionen — des Staates und der Kirche — über die gegenseitige Gränze ihres rechtmäßigen Gebietes, deren Schwierigkeit in der Natur der Dinge liegt, sondern der Konflikt zweier usurpirter Gewalten, welche beide die Macht an sich genommen, die nur der christlichen Gemeinde gebührt, und an der jetzigen Rathlosigkeit die Frucht ihres damaligen Raubes ernten. „Der tiefere Grund des Streites liegt in einer alten Sünde, in einem Unrecht, welches auf beiden Gewalten lastet, ich meine die Unterdrückung des christlichen Gemeinderechts." Das heißt doch wohl nichts Andres als das: wenn die „große christliche Gemeinde", das ist das badische Volk, wie ihm gebührt, die oberste Kirchen- und oberste Staatsgewalt hätte, gleichwie dereinst die Kolonisten von Neu-England, wobei immerhin Bischöfe bestehen könnten, über welchen die Synode

steht, und ein Großherzog, der herrscht aber nicht regiert, so würde der ganze Konflikt gar nicht existiren. Es wäre eben eine und dieselbe Macht, welche Kirchliches und Bürgerliches ordnete. In dem jetzigen Zustande hält er denn noch für die einzige Lösung den „konstitutionellen" Weg, daß die „Regierung sich durch die Kammern mit dem Lande verständige". Es ist nicht eine politische Verdächtigung meinerseits, daß ich diese Parallele und Wechselwirkung von bürgerlicher und kirchlicher Freiheit ziehe, er selbst betont sie auf jeder Seite seines Buches.

Das Innerste der Bunsen'schen Ansicht ist also das menschlich Freie, gelöst von dem göttlich Bindenden. Das ist aber auch das Innerste der ganzen destruktiven Zeitbewegung, die ihn deshalb auch bereits als „ihr Organ und ihren Stolz" feiert. Was aber wird dann aus jenem menschlich Freien selbst? Was ist Gewissen ohne den bindenden Gehalt göttlicher Wahrheit und göttlichen Gebotes, wenn jeder beliebige Einfall sich für Gewissen ausgeben darf? Was ist Gemeinderecht, wenn alle selbständige Preußen, welche die Taufe erhalten, die Kirche regieren, oder selbst die christlich erweckte Gemeinde die überlieferte Wahrheit

mit Füßen tritt und die Kirche von heute beginnt? Das ist, wie Leo es treffend bezeichnet, ein Gebrauch jener Worte nicht in ihrer Reinheit, sondern in der Unsauberkeit, wie sie durch der Leute Mund gehen. Den Erfolg hat auf politischem Gebiet die Erfahrung seit siebzig Jahren gezeigt. Auf kirchlichem ist er noch weniger zweifelhaft. Die Gewissensfreiheit wird zur Freiheit von allem Gewissen, das Gemeinderecht wird zur Vernichtung aller Gemeinschaft. Man stelle Bunsen's freie Gemeinde her, die nur „an das Wort Gottes gebunden ist, wie es in ihrem Bewußtseyn lebt", die keine Leitung „aus dem Kabinette oder Oberkirchenrath über sich hat" (II. 253) und die als „gesammte Synode über den Bischöfen steht" — so ist der Erfolg ein Krieg Aller gegen Alle, eine Zersprengung unsrer Kirche in eine Unzahl Independentenhäuflein von allen Schattirungen des Glaubens und noch mehr des Unglaubens, ein kirchliches Chaos. Zwar würde aus dem Kern, dem verhaßten Lutherthum, mit Gottes Hülfe gewiß wieder eine Kirche erwachsen, aber Bunsen's Verdienst wäre doch nicht dieses Wachsthum, sondern blos jene Zerstörung.

Zufolge dieser Verschließung gegen das eine und oberste Motiv der sittlichen Welt hat der Ver-

fasser der „Zeichen der Zeit“ auch gar keine Erklärung für diese Zeichen. Er steht vor der „Verfolgungssucht“ oder „Ausschließlichkeit“ — so nennt er ja alles Kirchthum — die man sich noch vor dreißig Jahren nicht hätte träumen lassen, wie vor einem Räthsel mit lauter Fragen ohne Antwort:

> „Ist sie eine Tochter der erstarkten Macht der Hierarchie? oder ist sie eine Folge der kirchlichen Richtung überhaupt? oder eine Wirkung des rückschlägigen Absolutismus, als solches? oder hat sie noch tiefere Gründe in dem Gefühle der innern Haltlosigkeit der bestehenden kirchlichen und staatlichen Gemeinschaft?“ (I. 42.)

Es ist eben in unsrer Zeit die Sehnsucht aus dem bloßen menschlich Freien heraus nach dem göttlich Bindenden wieder erwacht, nach der wahrhaftigen Wahrheit über den individuellen Ueberzeugungen, nach der Macht der Institutionen über den Majoritäten. Diese Sehnsucht geht nach der Natur der menschlichen Dinge vielfach über die Gränze, und daraus erklärt sich ganz einfach das, was wirklich Unduldsamkeit und Verfolgung ist, aber auch, wo sie mit der höchsten Mäßigung innerhalb der Gränze bleibt, kann sie Bunsen's Forderungen nim-

mermehr gewähren, und es bleibt daher dem genialen Konstruktor der Weltgeschichte aus der Bibel nichts übrig, als die Verwunderung über unbegreifliche Verstocktheit. Wir huldigen nicht der gleichen Einseitigkeit auf der andern Seite. So uns jemand rügt, daß wir in dem und jenem Stück das Recht des persönlichen Gewissens oder der Gemeinde nicht genug beachtet, so wollen wir darauf erwidern: „der Gerechte strafe mich freundlich, das wird mir so wohl thun, als Balsam auf mein Haupt". Aber wenn Jemand uns das unbegränzte Recht des Gewissens und die alleinige Macht der Gemeinde gegenüberstellt, so können wir seine Rüge nicht annehmen. So stimmen wir denn auch in Vielem bei, was Bunsen gegen katholische Anmaßung, gegen lutherische Uebertreibung sagt, aber wir können uns doch auch hierfür nicht mit ihm verbinden. Auch gegen wirkliche Sünden des Kirchthums giebt es von so radikalem Standpunkt keine berechtigte Polemik. Wir verwarfen dereinst aus Herzensgrund die Rockverehrung von Trier, aber für den Brief Ronge's hatten wir kein Amen.

Dieses ist meine wissenschaftliche Auseinandersetzung über Bunsen's Lehre von der Freiheit. Aber ich habe zum Schluß derselben noch eine andere Frage:

Ist es recht, daß er dieses Banner, unter dem seit fast einem Jahrhundert alle Schaaren des Unheils gestritten, in seinem Vaterlande hoch aufpflanzt? daß er emsig die Losungen ausgiebt, die mit der Gewalt eines bösen Zaubers die Leidenschaften entfesseln und die Gesellschaft in ihrem Innersten erbeben machen? Ist es insbesondre recht, daß er dem profanen, gottwidrigen Treiben der Zeit den Stempel der christlichen Begriffe aufdrückt, und so das falsche Metall gleich als göttliche Münze in Umlauf setzt? Darf er die heutige Kopfzahlherrschaft für apostolisches Gemeinderecht ausgeben? Darf er das Wort des Evangeliums: „wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit", das von der geistlichen Freiheit gesagt ist, die da den eigenen Willen überwunden, zum Motto nehmen für die ungeistliche Freiheit, die da nichts anderes sucht und auf nichts anderes pocht, als auf die alleinige Geltung des eigenen Willens? Darf er das heilige Zeichen der Christenheit, das Kreuz, dieses Zeichen der Geduld bis zum Tode selbst unter widerrechtlicher Tyranney, verbrauchen als einen Stachel der Ungeduld wider rechtmäßige Zustände, so sie selbstgemachtem menschlichen Ideal nicht entsprechen? Soll das Förderung der Gewissensfreiheit seyn,

daß, wo noch ein Gewissen sich gebunden erkennt an überkommene Wahrheit und gegebene, wenn auch unvollkommene Ordnungen, er solches Gewissen frei macht, indem er die Emancipation von dem Allen als göttliche Vollendung verkündet? Und wenn er vollends „als den Ausfluß des göttlichen Lichts, das in Christus erschienen", nicht die Eine und Einzige Wahrheit, nicht den Einen und Einzigen Glauben, sondern die „Gewissensfreiheit" (II. 34), also das gleiche Recht des wahren und des irrenden Gewissens preist, verfährt er damit anders als die Kommunisten, die mit derselben Emphase und derselben Verehrung gegen den Erlöser als den Ausfluß dieses Lichtes die „Brüderlichkeit" preisen? Es ist übel, gegen Gottes Ordnung für den Berechtigten und den Unberechtigten gleiche Güter, für die göttliche Wahrheit und den menschlichen Irrthum gleiche Geltung in der sittlichen Welt zu fordern; es ist aber noch übler, den Gottgesendeten selbst zum Boten der eigenen Afterweisheit machen zu wollen.

Sollte er denn so gar kein Bewußtseyn haben von der Wirkung seiner Rede? Geht doch keine bittere Wurzel auf, der er nicht ein fettes Erdreich ihres Wachsthums böte! Er sagt zu den ungläu-

digen Pastoren und Gemeinden, wie sie besonders seit 1840 dem christlichen Regimente des Königs Widerpart halten, daß sie nach Gottes Ordnung mit nichten gebunden sind an das Glaubensbekenntniß der Kirche, mit nichten der Staatskirche und Konsistorialdisciplin unterworfen seyn sollen, daß das Recht auf ihrer Seite, die sie Gewissensfreiheit gegen Glaubenszwang vertreten. Er sagt den deutschen Bevölkerungen, daß ihr Recht unterdrückt ist von Staat und Kirche. Er sagt zu der Welt, daß sie verkannt sei, daß die Zeloten sie als unchristlich verschreien, während sie doch reineres Christenthum und wahrere Frömmigkeit hat als sie. Er hegt und pflegt ihren Wahn, daß wie nur „die Sonne der Gewissensfreiheit aufgeht" und in ihrem Gefolge die bürgerliche Selbstregierung, ein Reich göttlicher Herrlichkeit auf Erden erstehen wird. Während vor achtzehn Jahrhunderten das wahre Evangelium der Freiheit sich die Predigt der Buße vorangehen ließ, hält der neue Freiheitsevangelist, ein umgekehrter Johannes, eine Predigt der Unbuße. Er sagt der Welt, daß sie der Bekehrung nicht erst bedürfe, daß sie, wie sie ist, die Fähigkeit hat für apostolisches Gemeinderecht, die Mündigkeit für politische Freiheit. Es ist eine Adulation ohne Glei-

chen für das Zeitalter, für die ganze Sünde und den ganzen Irrthum des Zeitalters. Kann man es denn wohl weiter treiben als zu sagen: „Die Welt ist nicht mehr dieselbe, welche sie beim Ausbruch der großen französischen Umwälzung war.... Damals war das Christenthum todt in den Völkern.... Damals fehlte es an sittlichem Muth und Ernst.... und der Kampf begann auf dem vergifteten Boden des Unglaubens.... Jetzt ist's ganz anders, die europäische Menschheit sehnt sich nach dem Evangelium...." (II. 35). Das ist geradezu eine Glorifikation der Revolution von 1848, denn dieses „Jetzt der europäischen Menschheit" hat doch in keinem andern Ereignisse seinen Geist so deutlich und so mächtig kundgegeben. Diese abgeschwächte, aufgewärmte Wiederholung der Umwälzung von 1789 und die Zeit, die sie gebar, soll also so ganz anders seyn! Wenn nur die Welt damals solche „Sehnsucht nach dem Evangelium" gehabt hätte, wie die deutsche Nationalversammlung, die ihr Werk mit der Wegwerfung des Gebets begann, wenn nur die Danton und Carnot etwas von dem „sittlichen Muth und Ernst" eines Hecker und Itzstein und Genossen gehabt hätten, dann wäre ohne Zweifel schon jene große

französische Umwälzung so heilbringend gewesen, als es die deutsche unfehlbar geworden wäre, wenn nicht die Reaktion sie unterdrückt hätte! Ja, wie es scheint, deutet er selbst das göttliche Gericht, dessen Nähe alle Gemüther ahnend empfinden, nicht als ein Gericht über den Abfall der Fürsten und Völker von Gottesglauben und Gottesfurcht, sondern als ein Gericht wegen „Gewissensdruck und Knechtung des Geistes" (II. 265). Alles, was in Europa nach Freiheit schreit in Auflehnung gegen die gottgebotene Ordnung oder die gottgeoffenbarte Wahrheit, muß danach erwarten, daß Gott gerade seine Sache führen, und Rache nehmen werde an denen, die solchem Werke widerstehen.

Wie nun aber, wenn wirklich seine Stimme Gehorsam fände, wenn die ganze Gemeinde der Ungläubigen, die er als die Kirche gelten läßt, sich erhöbe gegen Bekenntniß und Geistlichkeit und Staatskirchenregiment, wenn der gehetzte Edelhirsch Volk sich umwendete und seinen Drängern das Geweih zeigte, wenn die ganze Emancipation, die er predigt, sich vollbrächte, was hat er dann für Mittel in Bereitschaft, in das wilde Treiben, das nun begänne, Ordnung, Einheit, Gestalt zu bringen? Die zwanzig emancipirten Diöcesan-Gemeinden in Preußen

werden nachher kaum so willig seine apostolische Liturgie und Verfassung von ihm annehmen, als jetzt seine apostolische Freiheit. Die Völker werden offenbar machen, daß sie in der That nicht so sehr dem steifen lutherischen Dogma feind sind als der christlichen Frömmigkeit, die ihnen Buße und Heiligung und Demuth zumuthet, und so nur erst die alten schützenden Institutionen weggeräumt sind, werden sie vielleicht selbst die Freiwilligkeitsvereine eines Wichern und Fliedner, die er hochachtet, nicht mehr dulden. Was für ein Leben wird sich regen, wenn nach dem Aufgang der Gewissensfreiheit alle die Religionsvereine durcheinanderwühlen, — Deutschkatholiken, Freigemeindler, Reformjuden und was der Art dem neuen Asyl zuströmen oder in ihm erstehen wird —, und wenn nach der Herstellung der bürgerlichen Freiheit in jeder Gemeinde und im Parlamente die ganze Windrose der früheren Parlamentsfraktionen, deren jede die Selbstregierung als ihren Beruf erkennt, das Ringen auf Tod und Leben beginnt! Und wenn vollends wieder wie damals in Baden die „große christliche Gemeinde, der Staat" sich gegen den Landesherrn erhöbe, und die Kossuth'sche Insurrektion sich über Oesterreich ergösse und zu Köln an der Spree der Ruf erschölle

„zu Hülfe den demokratischen Brüdern nach Wien!“ und auf der Pfingstweide die Sehnsucht nach dem Evangelium sich Luft machte, und ganz Deutschland jenes Chaos von Meinungen und Projekten erfüllte; mit welchem Zauberstab würde dann unser Prophet dieses Gewühl zur Ordnung bringen und neben der Sonne der Gewissensfreiheit doch auch die Sonne der Klarheit und des Friedens und der sittlichen Schöne aufgehen machen? Er hat doch von seinem Gotte keine anderen „Boten“ mitbekommen als „Gewissensfreiheit, Gemeinde, Persönlichkeit“ (II. 265), und sendet er diese Boten in die gährende sturmdurchschütterte Welt, so wird des Gährens und Stürmens und Tobens und der alles bedeckenden Nacht nur immer mehr werden. „Zum ewigen Frieden“ lautet seine Verheißung, und seine Gabe ist der endlose Krieg. Hat der Vertreter der Gewissensfreiheit diese Folgen seiner Rede vorher nicht erwogen, oder ist er bereit, sie auf sein Gewissen zu nehmen?

Die Signatur unsrer Zeit ist der in's Licht getretene Kampf der zwei ewigen Prinzipien: der Gebundenheit an Gott und der Emancipation von Gott. Wer da jetzt Freiheit verkündigt, der sehe wohl zu, daß er sie in der Gebundenheit verkünde,

sonst verfällt er dem Dienst der Mächte des Abgrundes. Wie so ganz für unsere Zeit geschrieben sind die Worte des Apostels:

„Denn sie reden stolze Worte, da nichts hinter ist, und verheißen Freiheit, so sie selbst Knechte des Verderbens sind.“

Zweites Kapitel.

Christenthum.

Alle diese Fragen von christlicher Freiheit oder christlicher Ordnung stehen aber weit zurück hinter der letzten entscheidenden, der nach dem Christenthum selbst. Was bleibt bei Bunsen's Vernichtung des Kirchthums noch vom Christenthum übrig?

Er verwirft von den ökumenischen Symbolen das Nicäische und Athanasische unbedingt als „einseitige Darstellung des apostolischen Glaubens", als „unbiblische unapostolische Spitzfindigkeit" (II. 221). Damit ist denn die Gottheit Christi und die Dreieinigkeit aus den Artikeln christlichen Glaubens ausgestrichen; und wirklich giebt er seine Zustimmung dem Ausspruche Ulfilas': „der Streit für das athanasische Dogma berühre die Religion nicht wesentlich" (I. 86), und preist Channing als den „edelsten und erleuchtetsten Ausleger der Antitrini-

tarier (Dreieinigkeitsläugner) und Antiathanasier." Doch das gilt eben nur den scholastischen Begriffen über Gottheit Christi und Trinität, wird er uns erwiedern. Wie nun aber mit dem apostolischen Glaubensbekenntnisse, das doch gar keine Begriffe, sondern bloß die einfachen Thatsachen christlicher Offenbarung enthält? Dieses läßt er stehen, jedoch nicht als Bekenntniß, sondern nur als „Taufgelöbniß", d. h. als liturgische Solennität, und er warnt auch bei diesem angelegentlich vor „Gleichstellung mit der h. Schrift" (II. 222), ist also der Uebereinstimmung desselben mit der h. Schrift nicht sicher, sondern hält auch über diese Thatsachen noch die Kritik offen. Er bedauert daher, „daß der Glaube an jene drei Formeln (also auch an das apostolische) als Maaßstab des rettenden Glaubens genommen wird" (II. 226). Vielmehr sollen sie alle drei nicht zur Bedingung und zum Kennzeichen des evangelischen Charakters einer Gemeinde gemacht werden, sondern nur die h. Schrift. Wir wollen ihm auch dahin folgen. Alle diese Bekenntnisse sind menschlich, die h. Schrift allein ist göttlich, und es ist vielleicht gerade der Eifer für das Ansehn des Göttlichen, daß er das Ansehn des Menschlichen verwirft. Wir wollen uns auch nicht

daran stoßen, daß die h. Schrift Norm für die Gemeinde seyn solle, „wie sie in ihrem Bewußtseyn lebt." Denn das bezieht sich ja nur auf die äußere Ordnung. Wir fragen aber nothwendig: was ist für Bunsen die h. Schrift an sich, was hat sie nach seinem eigenen Bewußtseyn für ein Ansehen? Da lesen wir: „Ich bekenne, wie ich die spekulativen Lehren des Johannes und Paulus bei weitem denen der Väter des zweiten und dritten Jahrhunderts vorziehe, so stelle ich diese wieder beträchtlich über das Nicäische Bekenntniß ...." (H. I. 130). Also auch die h. Schrift enthält nur spekulative Lehren der betreffenden Verfasser und hat nur einen relativen Vorzug vor den spekulativen Lehren Anderer (gewiß nicht vor denen Bunsen's, der über sie urtheilt). Von göttlicher und unbedingter Wahrheit ist nicht die Rede. Wir finden ferner den Grundsatz selbst ausgesprochen: „Die Vorstellung von einer rein geschichtlichen Offenbarung durch geschriebene Urkunden ist ebenso ungeschichtlich wie sie ungeistig und materialistisch ist, und führt .... zum Fetischismus im Gottesdienst" (H. I. 303). Aber den deutlichsten und schlimmsten Aufschluß über das Ansehn der h. Schrift giebt der Gedanke, welcher die Grundlehre seiner Philosophie

der Weltgeschichte ist. Es ist dieser: die religiösen Ideen sind immer zugleich mit der nationalen Vorstellung und Sprache verwebt, und nur sie selbst, nicht dieser nationale Bestandtheil, sind die göttliche Wahrheit. Die christliche Religion ist nun im semitischen Stamm, im jüdischen Volke, entstanden — ihr „Stifter selbst war ein Jude nach dem Fleisch" — und die Urkunden derselben, die h. Schrift, können daher nicht anders als in semitischer Vorstellung und Sprache verfaßt seyn. Auch das neue Testament wurzelt in semitischen, abrahamitischen Ideen. In dieser Gestalt haben die japhetischen (iranischen, germanischen) Völker, welche jetzt Träger der Weltgeschichte sind, sie erhalten. Diese müssen deßhalb die semitische Vorstellungsweise, da sie nicht Religion, sondern bloß fremde Nationalität ist, ausscheiden, sie in die japhetische übersetzen. Das Japhetische ist aber auch an sich das Höhere; es ist der philosophische Geist („die Betrachtung der Geschichte als Verwirklichung ewiger Gesetze"), dessen die Semiten unfähig waren, der mit den Griechen beginnt und durch die Römer zuletzt in den Germanen seinen Gipfel erreicht. Erst durch die Uebertragung in's Japhetische (Philosophische) wird die religiöse Ueberlieferung der h. Schrift der

ungöttlichen nationalen Beimischung entkleidet, reine Menschheitssache und reine Wahrheit, und wird eben damit „der Glaube zur Erkenntniß.“ Die fortschreitende Steigerung dieser Uebertragung ist der Entwickelungsgang der Christenheit *). Die h.

*) „Die religiöse Entwickelung muß eine eigenthümliche Krise durchmachen, wenn die religiösen Urkunden keinen nationalen Charakter mehr haben. Die religiösen Ideen waren ebenso wesentlich ein unabtrennbarer Theil des Volkslebens als die Sprache.“ — „Es ist eine nicht hinreichend gewürdigte Thatsache, daß die religiösen Ueberlieferungen, die seit dem Sturz der römischen Welt die gesitteten Völker beherrscht haben, alle jüdischen Ursprungs sind und in Abraham die ersten semitischen Ideen und Gebräuche wurzeln.“ „Aber ihre (der Juden) nationalen Urkunden gehören zu den heiligen Büchern der Christen, deren eigene Urkunden die letzte Frucht jüdischen Lebens sind, und deren Religionsstifter nach dem Fleisch ein Jude war.“ „Die Ueberlieferung spricht semitisch zu den christlichen Nationen, die an der Spitze der Gesittung stehen, aber der Geist in ihr spricht eine andre Sprache.“ „Die religiösen Verwickelungen werden größer und die Aufgaben zahlreicher durch den Umstand, daß das Christenthum, ausgehend von semitischen Urkunden und semitischen Voraussetzungen, nicht sobald die Urkunden seiner Stiftung zu Tage gefördert hatte, als es die Religion iranischer (d. i. japhetischer) Nationen ward .... Die semitische Nation hatte niemals .... den Trieb und fühlte nie die geistige Kraft, die Geschichte der Menschheit als den Spiegel und die Verwirklichung der ewigen Gesetze der göttlichen Weltregierung zu betrachten.“ (Hipp. II. 323—326.)

Schrift, auch neuen Testaments, wie sie da liegt, wie die Apostel, ja wie der Religionsstifter, der nach dem Fleisch ein Jude war, sie verstehen, ist hiernach nicht die göttliche Wahrheit, sondern nur die semitische (jüdische) Vorstellungsweise der göttlichen Wahrheit. Erst durch das Verständniß, welches die japhetischen Völker, nicht aus ihr selbst, sondern aus ihrem eigenen Geiste, ihr geben, wird sie zur göttlichen Wahrheit. Was aber der japhetische (philosophische) Geist an ihr als Element der Wahrheit anerkennt, was er als semitisch-abrahamitische Vorstellungsweise ausscheidet, darüber ist nur er selbst Richter. — — Wenn Bunsen meint, es sey „eine nicht hinreichend gewürdigte Thatsache, daß die religiösen Ueberlieferungen .... alle jüdischen Ursprungs sind“, so ist das ein gründlicher Irrthum. Diese Thatsache ist längst und übergenügend gewürdigt. Der ganze vulgäre Rationalismus hatte das zur Ausrede, daß seine Lehre genau die der h. Schrift sey, nur entkleidet von jüdischer, orientalischer Vorstellungsweise. Er sagte also dasselbe wie Bunsen, wenn auch in minder pretiösem Ausdruck. Aber von einem Ansehn der h. Schrift kann doch danach nicht mehr die Rede seyn. Diese semitische Urkunde steht viel tiefer als der japhetische

Geist der germanischen Völker. Sie ist nicht Norm und Richtmaaß für diese Völker, sondern diese Völker, kraft ihres philosophischen Geistes, sind Läuterer, Berichtiger, also Norm und Richtmaaß für sie. Es sind somit sowohl die h. Schrift als die ökumenischen Symbole aufgegeben, also Alles, was da Quelle oder sicheres Zeugniß des christlichen Glaubens ist.

Nicht anders aber verhält es sich mit dem christlichen Glauben selbst. Was Bunsen aus seinem japhetischen Geist als religiöse Wahrheit erkennt, ist überall das Gegentheil von dem, was die Symbole, was die h. Schrift und der bisherige christliche Glaube meinten.

Nach dem christlichen Glauben ist die Offenbarung ein geschichtlicher Akt, eine That Gottes, durch die er sich dem Menschen mittheilt, und bei der der Mensch ihn nicht bloß als eine innere geistige Wirkung, sondern als eine Person, handelnd, sich gegenüber erkennt, wie z. B. Moses am Dornbusch, Paulus vor Damaskus. Dagegen nach Bunsen (H. I. 302) ist es eine „ebenso unhaltbare als unphilosophische und unvernünftige Vorstellung, daß die Offenbarung ein äußerlicher historischer Akt sey", und ist es nur eine „Darstellungsform", „daß

man die Offenbarung im Menschengeiste so darstellt, als ob Gott selber in menschlicher Rede zum Menschen spräche, und somit selbst endlichen Wesens und ein Mensch wäre." Sondern Offenbarung setzt nur „eine Einwirkung des unendlichen Geistes oder Gottes auf den endlichen Geist oder den Menschen voraus." Diese „kann mittelbar seyn durch die Offenbarung Gottes in der Welt oder Natur oder unmittelbar durch das religiöse Bewußtseyn", also auf keinen Fall durch eine That Gottes als Persönlichkeit außer ihm.

Nach christlichem Glauben sind deshalb die Wunder ein wesentlicher Bestandtheil des Christenthums; denn sie sind die Zeichen, daß Gott in Person als Herr der Natur sich hier kund giebt. Dagegen nach Bunsen (H. I. 305) theilen zwei Meinungen die christliche (?) Welt, welche beide Achtung fordern", die eine, „welche die Naturgesetze als unveränderlich ansieht und die Wunder als Mißverständnisse des Auslegers, als sinnbildliche Darstellung faßt", die andre, welche wirklich die „Beseitigung der Naturgesetze annimmt." Bunsen selbst aber erklärt, abgesehen von der durchblickenden Vorliebe für die erstere Ansicht, den ganzen Gegenstand für „geschichtlicher Natur", so daß nur

„geschichtliche Kritik im einzelnen Falle“ entscheiden kann, und dem man nicht „den gleichen Werth mit dem ewigen sich selbst bezeugenden Wunder der Geschichte zugestehen kann.“ Während also der Christenglaube im zweiten Artikel alle die Wunder des neuen Testaments bekennt, erklärt Bunsen: es ist eine gleich achtbare Ansicht in der Christenheit, sie (wie Röhr oder David Strauß) alle zu läugnen, und es unterliegt jedenfalls erst noch geschichtlicher Untersuchung, ob Christus wirklich von der Jungfrau Maria geboren, wirklich auferstanden u. s. w. Während Paulus (der Semite) sagt: ist Christus nicht auferstanden, so ist euer Glaube eitel“, sagt Bunsen (der Japhetite): seyd unbesorgt, ob Christus auferstanden, ist nicht wesentlich, das ewig sich selbst bezeugende Wunder der Geschichte ist hinreichend, daß euer Glaube nicht eitel sei.

Nach christlichem Glauben ist Christus Gottes Sohn, weil er empfangen ist vom h. Geiste und geboren von der Jungfrau Maria. Dagegen nach Bunsen (H. I. 345) ist diese Sohnschaft „völlig unabhängig von jeder übernatürlichen Zeugung.“ Nach christlichem Glauben ist denn auch die Menschwerdung Gottes eine persönliche, der persönliche überweltliche Gott ist Mensch geworden in

Christo, und kann es deßhalb dafür in der ganzen Geschichte nichts Analoges geben. Nach Bunsen ist es eine ideale Fleischwerdung, die deßhalb annähernd schon in der hellenischen Idee heroischer Würde vorhanden ist, und nur ihre Vollendung in Christus findet *).

Nach christlichem, insonderheit evangelischem Glauben bedeutet die Rechtfertigung allein aus dem Glauben, daß der Mensch durch Christi Verdienst Vergebung der Sünde und Gerechtigkeit bei Gott hat, und ist das die schwerste aller Glaubenslehren, die der natürlichen Vernunft am wenigsten einleuchtet. Dagegen versteht Bunsen darunter: „den Grundsatz der sittlichen Selbstverantwortlichkeit, der in semitischer Sprache Rechtfertigung durch den Glauben, ja durch den Glauben allein genannt wird“ (H. I. 339.).

Diese wenigen Proben von Bunsen's Ueber-

---

*) „Der Glaube an die Fleischwerdung ist die volle Anerkennung der hellenischen Idee heroischer Würde, befreit von der Fessel der Naturnothwendigkeit und der Fabel. Die christliche Idee der Fleischwerdung erscheint bei Johannes und Paulus völlig unabhängig von jeder übernatürlichen Zeugung. Der philosophische oder unendliche Faktor ist der wesentliche und möchte wohl der ursprüngliche seyn“ (H. I. 346).

setzung der h. Schrift aus dem Semitischen in's Japhetische mögen genügen. Sonst ließe sich das durch alle Lehren durchführen. *)

Was bleibt danach von der ganzen christlichen Glaubenssubstanz noch übrig? Es bestätigt sich auch an Bunsen wieder wie überall, daß in unsrer Zeit (anders war es zur Zeit Spener's) die Auflehnung gegen kirchliche Bekenntnisse keinen andern Beweggrund hat als die Ablehnung der Wahrheiten der h. Schrift, die Ablehnung des ganzen Offenbarungsglaubens. Was hier unter dem Titel: „Geistlichkeitskirche, Kirchthum, Scholastik, Dogma" bekämpft wird, ist eben das Christenthum selbst, ist das Christenthum nach seinem eigenen Sinn und Verständniß. Was als das lautere Christenthum an die Stelle gesetzt wird, ist die philosophische Umdeutung und Aufhebung desselben. Es ist das seit Hegel abgenutzte Spiel, daß man ein eigenes unchristliches Philosophem für eins ausgiebt mit dem Christenthum, und den Widerspruch

---

*) Daß Bunsen's Lehre pantheistisch ist, hat ein philosophisch durchgebildeter Beurtheiler in der E. K. Z. 1853 S. 844 folg. mit Evidenz nachgewiesen. Auf das kommt es jedoch hier nicht einmal an; genug, daß sie in allen Stücken das Gegentheil der christlichen ist.

dadurch verhüllt, daß man zwei verschiedene Sprachen annimmt, wo es sich um zwei verschiedene, ja diametral entgegengesetzte Sachen handelt, das für Darstellungsform ausgiebt, was das innerste Wesen ist. Hegel unterscheidet eine Sprache der Vorstellung und eine Sprache des Begriffes, jene, welche der Religion angehört, fasse alles geschichtlich, daß Jesus von der Jungfrau geboren, auferstanden u. s. w. und sey insoweit unwahr, diese, welche der Philosophie angehört, fasse alles in der Idee, daß Jesus nicht von der Jungfrau geboren, nicht auferstanden ist, wir selbst nicht auferstehen werden. Das Alles soll nur Unterschied der Sprachweise seyn. Ganz das ist nun Bunsen's Lehre; seine Originalität besteht nur darin, daß er statt Sprache der Vorstellung und Sprache des Begriffes semitische und japhetische Sprache sagt. Aber es bleibt zwischen ihm und Hegel doch immer der wesentliche Unterschied, daß bei Hegel das Alles auf dem gesetzmäßigen Entwickelungsgange der Philosophie beruht und darum eine Entschuldigung hat, bei Bunsen dagegen bloß auf willkührlichem Einfall, auf persönlicher Liebhaberei *).

---

*) Als dieses Alles bereits geschrieben war, erhielt ich die zweite englische (also bez. dritte) Aufl. des Hippolyt, die

Aus dieser Einbuße der christlichen Glaubens-substanz kommt auch die vollständige Union, die

---

als ein umgearbeitetes Werk unter dem Titel: Christianity and mankind erschien. Ich habe darin keine Zurücknahme oder Milderung der hier mitgetheilten Auffassungen gefunden, sondern im Gegentheil nur ihre noch deutlichere und schärfere Darlegung. In dem vierten Bande S. 211 folg. findet sich geradezu das Specimen eines semitisch-japhetischen dictionary, nämlich die Ausdrücke der h. Schrift und daneben die philosophischen Begriffe, die sie bedeuten, dann eine Uebersetzung einer ganzen Anzahl biblischer Stellen in's Japhetische, endlich 30 Thesen, welche des Verfassers System über das Christenthum enthalten. Dieses gehört nach seinem Inhalte dem Pantheismus, nach seinen wissenschaftlichen Mitteln mehr dem schwächlichen vulgären Rationalismus an. Es wird ausdrücklich erklärt, daß Alles, was die Bibel als historisch darstellt, nur spekulativ verstanden werden dürfe, und wir nur aus langer Gewöhnung das Vorurtheil haben, es für historisch zu nehmen. Nach der wahren, der spekulativen Auffassung ist das Alles nur eine Entwickelung Gottes (des Unendlichen, des Princips der Wahrheit, der Liebe) im menschlichen Bewußtseyn. Abraham findet Gott in seinem Gewissen. Ebenso „Christus findet in sich ein klares Bewußtseyn seiner ursprünglichen und wesentlichen Einheit mit Gott als ewiger Liebe, bewährt durch ein Leben der Aufopferung und Verläugnung, durch eine wunderbare Weisheit und eine unvergleichliche Macht über die Gemüther derer, die an ihn glaubten." Ausgeschlossen ist jeder Gedanke an die Person Gottes außerhalb des menschlichen Bewußtseyns, an Thaten Gottes, an Offenbarung, Wunder, Weissagung, an ein Verhältniß der Menschen zur Person

Bunsen zwischen dem Christenthum und dem Rationalismus allerlei Art vollzogen hat. Er identi-

---

Gottes, an Gebote Gottes, an eine Versöhnung Gottes. Sünde ist nicht Uebertretung der Gebote Gottes, sondern Selbstsucht, Glaube nicht Zuversicht zur Person Gottes, sondern „die innere Anerkennung der Offenbarung der göttlichen Wahrheit als solcher." Das Reich Gottes ist nicht ein Reich, das Er selbst durch Umwandlung aller irdischen Bedingungen herstellt, sondern die wachsende Realisirung des göttlichen Princips im irdischen Leben der Menschheit („die endliche Realisirung der unendlichen Wahrheit durch den Menschen als Theil der Menschheit" — the finite realisation of the infinite truth by man as part of humanity"). Ausgeschlossen ist denn auch der Gedanke der Auferstehung und der persönlichen ewigen Fortdauer. Das „ewige Leben" (eternal life) der h. Schrift heißt auf Japhetisch: „der unendliche Faktor in des Menschen geistigem Leben, unabhängig von dem endlichen" (the infinite factor in man's intellectual life, independent of the finite). In den Thesen (S. 335) wird dann gesagt: „Unsterblichkeit in ihrem vollkommenen Sinn ist ewiges Leben, welches ist Leben in Gott. Diese bewußte, individuelle, wahrhaftige und göttliche Unsterblichkeit ist klar unterschieden in der Bibel von endloser Fortdauer. „„Zeit ohne Ende"" ist bloß eine fortgesetzte Negation der wahren Ewigkeit, und die Ausschließung, ja zuletzt die Entfremdung vom ewigen Leben .... Wir sind Alle berufen zum Leben in Ewigkeit, und wir thun es, insofern wir leben in Gott und für die Brüder. ...." (Immortality in its perfect sense is eternal life — which is life with God. This conscious, individual, true, and divine immortality is clearly distinguished in the bible from endless

ficirt den „Glauben an eine sittliche Weltordnung" — diese Reminiscenz aus der Fichte-Krug'schen Epoche der Wissenschaft — und den Glauben an den lebendigen Gott der Offenbarung und sein Evangelium (I. 7. 10), betrachtet sie als eine und dieselbe Wahrheit, die auch „von den Weisen aller Völker und aller Zeiten erkannt worden" (I. 10).

---

duration. „Time without End" is only a continued negation of true Eternity, and the exclusion or at least estrangement, from life Eternal." .... „We are called upon to live in Eternity; and we do so, in so far as we live in God and for the brethren." Also Unsterblichkeit ist, daß der Mensch seine Selbstheit aufgiebt, in der Substanz und der Liebe gegen die Brüder lebt, und seine persönliche Existenz mit diesem Leben zu Ende geht. Werden die Junghegelingen, die Schule von Ludwigsburg, an diesem neuen Glaubensgenossen noch irgend etwas vermissen? Ausführlicherer Darlegung enthalte ich mich. Ich habe in meinen jüngeren Jahren (1830) den Nachweis geführt von dem diametralen Widerspruch zwischen Christenthum und Hegel's Philosophie und schreibe mir das Verdienst zu, hierin wesentlich zur Enttäuschung der christlichen Welt beigetragen zu haben. In meinen alten Tagen eine solche Arbeit, und an einem so viel geringern Objekt zu wiederholen, entschließe ich mich nicht. Hätte ich damals Bunsen's semitisch-japhetisches dictionary — eine lexikographische Uebersetzung der Bibel in Unglauben — gehabt, ich hätte es trefflich als Parodie auf Hegel benutzt; aber die Parodie selbst ist einer Parodie nicht fähig und einer Widerlegung hoffentlich nicht bedürftig.

Nur den Glauben an diese Weltordnung fordert er vom deutschen Volk und rühmt es danach, daß es „gläubiger als irgend ein andres" ist. Er stellt über die christliche Offenbarung als eine noch höhere Probe „Vernunft und Gewissen", und darunter versteht er wohl mitunter bei besonders philosophischem Aufschwung die pantheistische Gottesvernunft, die im allgemeinen menschlichen Bewußtseyn sich verwirklicht und „nicht irren kann" (H. I. 129. 328), gewöhnlich aber das „vernünftige Gewissen, welches man den gesunden Menschenverstand zu nennen pflegt und seine allgemeinste Aeußerung, die öffentliche Meinung" (II. 27). Solche natürliche und durch die Sünde verfinsterte Vernunft macht er zum Ausleger und Richter über das Wort Gottes. Er findet in Spinoza die Anbahnung, in Kant und Lessing „die Wiederherstellung einer Philosophie des Christenthums" (H. I. 333). Er erkennt also bei diesen die christliche Offenbarung bestreitenden Denkern nicht etwa einzelne Momente, die einer christlichen Weltbetrachtung unter der gehörigen Modifikation als Gewinn angeeignet werden können, wie ich das immer behauptet habe, sondern erkennt ihr gesammtes System, und wie es darliegt, als

einen Fortschritt christlicher Religionserkenntniß, macht sie zu Lichtern und Säulen der Kirche. Er erklärt endlich auch noch Göthe als Heroen christlichen und protestantischen Glaubens unter beifälliger Anführung einer Stelle, in welcher Göthe sich gerade nur deßhalb und nur insofern zu Luther bekennt, als dessen „Gegensatz von Gesetz und Evangelium“ von einem höhern Standpunkt aus durch die Ausdrücke: Nothwendigkeit und Freiheit' ersetzt werden kann, und als das „Lutherthum der reinen Vernunft nicht widerstreitet, sobald diese sich entschließt, die Bibel als Weltspiegel (nicht als Gottes Offenbarung) zu betrachten“ (II. 131). Mit dem Beding, dürfte Mephistophiles sagen, werde ich Euch selbst noch ein Kirchenvater!

Gewiß wird die große Zahl der Gebildeten, die eben die Offenbarung ablehnen, mit ihrer Sympathie für Bunsen gegen uns seyn, aber dennoch fordre ich von ihnen, daß sie mit ihrem Urtheil für uns gegen Bunsen seyen. Denn wie zusagend ihnen das Resultat einer Lehre seyn mag, den Mangel an innerer Wahrheit und Gedachtheit dürfen sie ihr nicht nachsehen. Spinoza, der eben so gewiß ein sittlich achtbarer Mann als ein Pantheist war,

würde sich von dem Versuch, ihn zum christlichen Denker zu stempeln, mit Indignation abkehren, Göthe vielleicht mit vornehm spöttischem Lächeln. Wer da denkt, wenn er auch nicht glaubt, muß doch Bunsen fragen, was denn nach ihm noch Kennzeichen des Christenthums ist, nachdem er die Dogmen verwirft und die Thatsachen (Wunder) für unwesentlich ja für unwahr erklärt? nachdem er Spinoza und Göthe unter die Säulen der Kirche aufnimmt? Das von Bunsen selbst verfaßte Symbolum, das er als ächtapostolisch den jetzigen gegenüber setzt (H. I. 291), ist zwar weniger gläubig, aber noch weit mehr scholastisch als das von Nicäa (so z. B. der zweite Artikel: „Der Sohn ist Jesus der Christ, als die vollkommene Offenbarung im höchsten Sinn; jeder wahre Gläubige wird zum Sohne (!) im Zustande verschwindender Unvollkommenheit“ u. s. w.), und er ist deßhalb auch weit entfernt, es als Kennzeichen aufzustellen. Aber er giebt uns ein anderes Kennzeichen: „Wer den Vater, den Sohn und den Geist glaubt und bekennt in den Worten der in der Bibel hierüber enthaltenen apostolischen Ueberlieferung, ist ein rechtgläubiger Christ“ (H. I. 292). Allein diese „Worte der apostolischen Ueberlieferung“ sind

ja gerade semitisch, und können von dem Einsichtigen nicht also, sondern nur in der Uebertragung in's Japhetische geglaubt werden. Es bedarf daher eines Kennzeichens, welche der unendlich möglichen Uebertragungen in's Japhetische christlich und welche nicht. Und da Bunsen ein solches nicht giebt und nicht besitzt, so kann er überhaupt und schlechthin zwischen christlich und nichtchristlich nicht mehr unterscheiden. Er kann auf die Frage nach dem Kennzeichen des Christlichen keine andre Antwort geben als jene ausbeugende: „Nenn's Glück! Herz! Liebe! Gott! Ich habe keinen Namen dafür! Gefühl ist Alles, Natur ist Schall und Rauch, umnebelnd Himmelsglut!“. Wer da denkt, wenn er auch nicht glaubt, muß ferner Bunsen fragen: wozu der ganze Umweg von Offenbarung, Christenthum und Reformation? wäre denn nicht viel einfacher aus „Gewissen und Vernunft“ und aus der Erkenntniß „der Weisen aller Völker und aller Zeiten“ die „sittliche Selbstverantwortung“, und die „Einwirkung des unendlichen Geistes auf den endlichen“ und die „geschichtliche Offenbarung der göttlichen Wahrheit durch Leben und Lehre höherer Geister unter den Menschen“ und dergleichen mehr zu erhalten gewesen, wobei ja Christus doch immer unter die-

sen „hervorragenden Persönlichkeiten, welche ihren Brüdern etwas von der ewigen Wahrheit mittheilen“ als der oberste stehen bliebe, indem er den „innersten Mittelpunkt im Wesen Gottes, welches die Liebe ist“, mittheilte (H. I. 305, 306)? Wir aber, die wir glauben und denken, müssen Bunsen fragen, was denn ein solches Christenthum noch für eine heiligende und tröstende Kraft, und vor Allem, was es für eine erlösende und vor Gott rechtfertigende Kraft haben kann? Kommt man doch nachgerade dahin, Respekt zu haben vor einem ehrlichen Kantianismus, ja vielleicht selbst vor einem ehrlichen Voltairianismus!

So ist denn nach dem Allen dieses neueste Evangelium in keiner Beziehung neu: es verkündet Rousseau'sche Freiheit und junghegel'schen Glauben.

Es drängt sich ganz natürlich die Frage auf, wie ein Mann, der in weiten Kreisen als ein Mitbekenner des christlichen Glaubens betrachtet wurde, zu solcher Lehre fortgezogen werden konnte? Ich kann dafür nur eines als Erklärung finden: den Anstoß an der Unpopularität des Christenthums. Es ist ihm von vornherein eine ausgemachte Ungereimtheit, daß „christliche Staatsmänner den Fluch der öffentlichen

Meinung" haben sollten (II. 83 u. 140), und wenn das der Fall, so sucht er die Schuld in der derzeitigen Beschaffenheit des Christenthums, nicht in der derzeitigen Beschaffenheit der öffentlichen Meinung. Durch seine ganze Auffassung geht daher die Voraussetzung, daß die jetzige Bewegung der Völker, die wir (die neue immer noch geringe Gegenströmung abgerechnet) als Abfall vom christlichen Glauben betrachten, vielmehr nur ein tieferes Verlangen nach christlichem Glauben sei, und daraus die Folgerung, daß das jetzige Christenthum, weil gegen dieses die Bewegung unläugbar gerichtet ist, wurmstichig seyn müsse, und es eines neuen bedürfe, das ihren Beifall hat*). Nun ist aber öffentliche Meinung wahrlich nicht der christ-

---

*) So z. B.: „Die europäische Menschheit sehnt sich nach dem Evangelium und seinem Frieden, oder auch nach seinem Lichte und seiner Freiheit" (II. 35). „Die Nationen der Gegenwart verlangen nicht weniger sondern mehr Religion. Sie fordern nicht weniger sondern mehr (!) Gemeinschaft mit dem apostolischen Zeitalter; vor Allem aber bedürfen sie der Heilung ihrer Wunden durch ein (!) Christenthum, das da eine lebenserneuernde Lebensfrische bekunde, mit Vernunft und Gewissen im Bunde stehe".... Inzwischen (!) möge keine dogmatische Formel Gewissen und Vernunft unterdrücken".... (H. I. 347. 348).

liche Gemeindegeist, dieser setzt zum mindesten eine strenge Zucht und eine beständige Uebung in Gebet, Buße, eine überwiegende Sorge für das Seelenheil voraus, wovon doch in der Bewegung der Völker keine Spur zu finden; vielmehr bildet sie sich — besonders begnadigte Zeiten ausgenommen — gerade überwiegend aus nichtchristlichen Elementen, sie nimmt insbesondere bei uns seit viel länger als Menschengedenken Partei für Alles, was da unchristlich ist, für die Selbstgnugsamkeit der menschlichen Vernunft ohne Offenbarung, für das eigene Tugend-Verdienst des Menschen, für die Ungestörtheit der weltlichen Vergnügungen, für die Herrschaft der Völker über ihre Obrigkeiten u. s. w. Oeffentliche Meinung ist daher in der That nichts Anderes, als was die heilige Schrift „die Welt" nennt, und der Brennpunkt dieser apostolischen Reformation des Christenthums ist darum — dem Urheber vielleicht selbst nicht so deutlich — die Versöhnung des Christenthums mit der Welt. So fand einst St. Simon, daß das bisherige Christenthum einen Zwiespalt zwischen Geist und Fleisch setze, und unternahm es, einen nouveau christianisme zu gründen, dessen Wesen die Harmonie von Geist und Fleisch ist. Eben so findet nun Bunsen, daß

das bisherige kirchliche Christenthum einen Zwiespalt setzt zwischen Christenthum und öffentlicher Meinung, und er unternimmt es, ein neues Christenthum zu gründen oder wiederherzustellen, dessen Wesen die Harmonie von Christenthum und öffentlicher Meinung ist. Daher die Erhebung der (Fichte'schen) sittlichen Weltordnung zum obersten Dogma der Christenheit, die Kanonisation der Weltweisen und Göthe's, die Unterwerfung der christlichen Offenbarung unter das Richtmaaß von Vernunft und Gewissen, auf daß alle Heiden es annehmen und daran gesegnet werden können, und vor Allem eben die Apotheose der öffentlichen Meinung selbst, die als christlicher Gemeindegeist, ja als der in der Gesammtheit verwirklichte göttliche Geist aufgefaßt wird. So wird das Ziel erreicht, daß die christlichen Staatsmänner nicht den Fluch sondern den Segen der öffentlichen Meinung haben, daß das Christenthum der sicherste Weg zur Popularität und die Popularität das sicherste Kennzeichen des Christenthums ist. Phocion wurde schon an seinem natürlichen Verstand irre, wenn die Athenienser ihm Beifall zollten, Bunsen wird seines christlichen Glaubens erst recht gewiß, wenn die Bürger einer aufgeklärten Stadt ihm ihre Aner-

kennung bethätigen. Er hätte auch ohne Zweifel, hätte er damals gelebt, die 7000, die ihre Kniee nicht beugten vor Baal, oder die Kirchenväter, welche die platonische Philosophie als gottlos bestritten, hart angelassen ob ihres Widerspruchs mit der öffentlichen Meinung der Völker, die sich nach mehr und nicht nach weniger Religion sehnen.

Wenn wir gegen diese Harmonie von Christenthum und öffentlicher Meinung nicht das untrügliche Zeugniß der heiligen Schrift hätten, daß „der Welt Freundschaft Gottes Feindschaft ist", so müßte schon ein Blick auf die anderen Leistungen ihres Urhebers zur Vorsicht mahnen. Eine gewisse Großartigkeit und Kühnheit der Projekte geht nämlich unbestreitbar durch Alles, was er auf theoretischem und auf praktischem Gebiete unternimmt, durch seine geschichtlichen Entdeckungen, seine politischen Konceptionen und seine kirchlichen Plane, von dem ersten beherzten Versuch, der katholischen Kirche ihre unwandelbaren Grundsätze über die gemischten Ehen abzuringen, bis zu dem jetzigen Entwurf, anno 1855 in Preußen die christlichen Urgemeinden einzuführen, der bereits bis auf die Bezeichnung der Bischofssitze fertig ist, und nur noch einer kleinen Kostenbewilligung der Kammern bedarf. Großartig,

wenn auch darum noch nicht segensreich, ist auch die Weltstellung, die er einnimmt in Vermittelung zwischen der Bildung seines Vaterlandes und der Bildung von England-Amerika. Den Anglo-Amerikanern, die noch eine feste Gränze zwischen Glauben und Unglauben haben, importirt er die deutsche Philosophie und Theologie, welche diese Gegensätze verschwimmen macht. Den Deutschen, welche noch ein festes Kirchenwesen haben, importirt er englisch-amerikanische Sektenfreiheit, die den öffentlichen Religionsstand in beständige Strömung setzt. Es ist eine große Kommunikation aller auflösenden Gedanken der beiden Hemisphären. Es ist eine Meisterschaft, in unserm Zeitalter, das doch so ganz den Füßen der Weltgeschichts-Bildsäule bei Daniel entspricht, Alles herauszuspüren und herauszulesen, was Erz ist, daß nur noch der Thon übrig bleibe und die Gestalt einbreche. Alles das wird nun überboten durch die Restauration des apostolischen Christenthums, dem die Welt entgegenjauchzen soll wie sie ihm sonst entgegenschnaubt. Wie kleinlich erscheint gegen solche Ideen die Treue lutherischer Pastoren gegen eine überlieferte und so untergeordnete Wahrheit, oder unser ungeniales Festhalten an dem altmodischen preußischen Königthum gegen die

apostolische bürgerliche Freiheit 1849 und 1850! Aber eben so unbestreitbar haftet an allen diesen großartigen und kühnen Projekten eine gewisse Unbeachtung aller Realitäten, an der ihre Ausführung zu scheitern pflegt, und daran muß sich doch auch einiger Argwohn gegen ihre Wahrheit knüpfen. Wie viel die Realitäten der Kirchengeschichte von den Werken über Ignatius und Hippolyt übrig lassen werden, wie viele von jenen politischen und kirchlichen Konceptionen gegenüber den zähen Realitäten des alten Europa und des mittelalterlichen Kirchthums je zur Ausführung gebracht werden konnten, ist nicht meine Aufgabe zu untersuchen. Das aber habe ich keinen Zweifel, daß der Plan dieses neuen apostolischen Christenthums scheitern wird an der Realität des wirklichen, der Realität des ewigen wahrhaftigen Christenthums. Es mag für einen Augenblick mit Jubel begrüßt werden überall wo Uhlich's Odem weht, oder wo, wie jetzt so häufig, die Union als eine so viel heiligere Sache gilt als das Christenthum. Aber wo wirklich evangelischer Glaube ist von allen Denominationen, wird man sich an das Christenthum halten, das nach ewiger Vorherverkündigung auf den Segen der öffentlichen Meinung verzichten muß. Während der Graf

St. Simon gedachte, in seinem neuen Christenthum Geist und Fleisch zu vereinigen, blieb ihm doch nichts übrig als bloß das Fleisch, und eben so Bunsen, während er gedenkt, Christenthum und öffentliche Meinung zu vereinigen, wird nichts übrig behalten als bloß die öffentliche Meinung. Aber auch diese, wo sie irgend zum Siege gelangt, wird sofort seine christliche Verbrämung abwerfen. Sie wird sich allein an die japhetische Vernunft halten ohne alle Beimischung oder Unterlage semitischen Aberglaubens. Das Buch kann manchen Schaden anrichten, nur nicht den, daß es ausgeführt wird. Das Christenthum wird keinem Gegner erliegen, aber am allerwenigsten Herrn Bunsen's nouveau christianisme.

Drittes Kapitel.

T o l e r a n z.

Wenn man Bunsen's „Zeichen der Zeit" liest, so muß man meinen, ich — und alle Lutheraner mit mir — predigten Religionshaß und Verfolgung. Wir ständen mit Jakob II. gegen Locke, mit Ludwig XIV. gegen Bayle, wir lehrten, daß, wer einen Artikel des lutherischen Dogma's nicht annimmt, verdammt sei, daß die Obrigkeit die Menschen mit Schwert, Kerker und Verbannung anhalten müsse, in der Kirche zu bleiben, und dagegen vertrete nun Bunsen die Duldung, die Milde, die Gewissensfreiheit. Was hilft meine nachdrückliche Erklärung, daß die Seligkeit von keinem Dogma abhängt, „daß für die einzelne Seele nichts fundamental ist, als bloß der letzte glimmende Glaubensfunke, den nur Gott versteht und der sich in keinem

Falle formuliren läßt"*), was meine Lossagung von der Periode der äußerlichen Orthodoxie und Zustimmung zu Spener, daß „die letzte Entscheidung des Heils nicht im Besitze der korrekten Lehre liegt, sondern in der Gottseligkeit und ihrer Bewährung in einem frommen Wandel, in der Kindschaft Gottes" (Vortr. 15). Was meine Ausführung: daß Zwang oder Strafe in Glaubenssachen unbedingt unzulässig? Bunsen versichert seine Leser, daß ich Religionshaß und Verfolgung predige. Selbst wo er Stellen aus meinem Vortrag abdrucken läßt, hindert ihn das nicht, mir sofort das Entgegengesetzte derselben unterzulegen. Da ich sage: „es ist keine Forderung christlicher Toleranz, entschieden atheistisches materialistisches Bekenntniß, und vollends Erziehung der Kinder in demselben zu dulden", legt er mir unter, es sollen denjenigen, die sich zur Gottesverehrung nach einer „mehr reformirten Form" vereinigen, ihre „Kinder und Kindeskinder ohne Weiteres weggenommen" werden (118). Da ich sage, der protestantische Staat „gönnt auch den Sekten gern die freie Uebung der Religion, aber er kann sich

*) Mein Vortrag „über christliche Toleranz" S. 25.

nicht eben gedrungen fühlen, ihnen die eigene Kirche als Missionsgebiet zu sichern", da ich behaupte, die Obrigkeit brauche „Kolporteure" und „ausländische Emissäre" der Sekten nicht gewähren zu lassen; thut er als sollten nach mir die Baptisten „eingesperrt und gepfändet werden", „weil sie glauben und lehren, daß die Apostel nicht unmündige Kinder getauft" (106). Ja wo er meine Aeußerungen selbst nicht zu läugnen oder zu entstellen vermag, da spricht er mir wenigstens die entgegengesetzten Motive zu. Ich sprach über Calvin und die reformirte Kirche immerdar und auf's Neue in diesem Vortrag nicht anders als in hoher Verehrung und in Anerkennung inniger Gemeinschaft. Da sagt Bunsen, ich segne sie gleichwie Bileam, meine innere Absicht sei, ihr zu fluchen (170). Ich gebe die gründliche und nachdrückliche Deduktion, daß die Obrigkeit Abfall von der Kirche und Sektenstiftung nicht zum Gegenstand peinlicher Bestrafung machen, nicht als ein Verbrechen gegen den wahren Glauben behandeln darf. Da sagt Bunsen, „diese Beschränkung hat den Redner, wie es scheint, eine große Ueberwindung gekostet" (120). — Diese Weise der Polemik geht durch das ganze Buch. Sie entspricht auch seinem Charakter. Es wendet sich überall nicht an die Einsicht, sondern

an die Leidenschaft. Es hat darum nicht Begriffe, viel weniger Argumente, sondern nur Losungen und Deklamationen. Es ist eine Harangue an die Masse, gebildete und ungebildete. Wie ist es so voll Abscheu gegen die katholische Intoleranz zur Zeit des Calas, die dem Volke die seltsamsten Dinge von protestantischem Religionshaß einredete, und wie verfährt seine Toleranz doch in so ganz derselben Weise gegen uns! Einigermaßen hat das eine Entschuldigung. Dem Autor selbst, scheint es, schwirren jene Gedanken wie im Kreisel vor dem Auge, er kann sie nicht zum Stillstand bringen, und von einander unterscheiden. Es ist ihm nichts klar als nur der eigene innere Aerger. Wo er es einmal unternimmt, einen Begriff zu geben von dem Gegensatz seiner Religionsfreiheit gegen die bisherige Toleranz (II. 79), da bringt er nichts zu Stande. Ich traue ihm daher zu, daß er ohne alle Perfidie bei dem redlichsten Willen nicht im Stande war, meine Ausführungen sachgetreu zu fassen und auf sie einzugehen. Da also unser Gegner bei seiner Anklage nicht gewillt oder nicht vermögend war, den Stand des Streites (status controversiae) nach der Wahrheit festzustellen, so liegt es uns bei der Vertheidigung ob.

Er ist bereits durch jenen allgemeinen Standpunkt bezeichnet, daß Bunsen bloß das Recht der Persönlichkeit, daher des individuellen Gewissens anerkennt, wir zugleich ein höheres Gebot über der Christenheit und den christlichen Völkern, das ihren öffentlichen Religionszustand bestimmt, mit anderen Worten, er bloß die Subjektivität, wir zugleich die großen Objektivitäten der Kirche und des christlichen Staates. Demzufolge wollen wir Freiheit der persönlichen Religionsmeinung unter und neben einer öffentlichen Religionsordnung, Bunsen will Auflösung aller öffentlichen Religionsordnung in bloße persönliche Religionsmeinungen. Der ganze kirchliche Zustand der Nation selbst soll nach ihm in lauter Einzelüberzeugungen und freiwilligen Religionsgesellschaften bestehen. Die Freiheit des persönlichen Glaubens und seines Bekenntnisses lehre ich daher so unbegränzt wie Bunsen, aber für Geltendmachung derselben im öffentlichen Zustande durch Gründung eines Kirchenwesens erkenne ich an der öffentlichen Religionsordnung (established church) Gränze und Maaßstab. Daraus folgen meine Resultate, die als ebenso viele Sünden gegen die Toleranz angefochten werden: Alle Gründung von Religionsvereinen neben der öffentlichen Kirche steht unter der Prüfung der Obrigkeit. Den Be-

kennern des Deismus (d. i. welche alle Offenbarung läugnen) ist die religiöse Vereinigung nicht nothwendig zu gestatten. Den christlichen Dissidenten (Sekten) ist die religiöse Vereinigung zu gestatten, aber darum doch nicht nothwendig eine förmliche Konzession (d. i. rechtliche Zusicherung ihres Kirchenwesens, Korporationsrechte u. s. w.) zu gewähren, wodurch der Staat selbst sich gleichsam an ihnen betheiligt. Die öffentliche Kirche ist gegen organisirte Propaganda der Sekten zu schützen. — Ebenso folgerichtig nun verwirft Bunsen alle diese Unterscheidungen: „was soll eine solche haarsplitterliche Unterscheidung von Toleranz und christlicher Toleranz, von Freiheit und Verbürgung der Freiheit, ja von persönlicher Freiheit und Freiheit der religiösen Vereinigung" (II. 123). Er will die Gründung der Religionsvereine unabhängig von der Prüfung der Obrigkeit. Niemand soll im christlichen Staat dazu ihrer Erlaubniß bedürfen, — „denn in der Türkei braucht er's nicht" (105). Er stellt sich auf Seite „Merle d'Aubigné's für die volle Religionsfreiheit", „gegen die beschränkenden Aeußerungen einiger gemeinsamen Freunde" (Bethmann-Hollweg's), das heißt für die Freiheit jedweden Religionsvereins gegen die Einschränkung auf christ-

liche Religionsvereine (II. 99). Er entsetzt sich ganz besonders an meiner „scharfsinnigen Unterscheidung“ zwischen einem Zwang gegen die eigene Religionsübung der Sekte und einem Zwang gegen ihre Kolporteure und ausländischen Emissäre (II. 121 und 289). Ja er will — so muß ich annehmen — überhaupt keinen Unterschied zwischen öffentlicher und bloß aufgenommener oder geduldeter Kirche: „Keine Duldung, kein altmodischer paritätischer Staat, wo nur zwei Bekenntnisse berechtigt sind, das katholische und das protestantische“ (II. 69). „Nicht mehr stolze Duldung des Irrthums, sondern gleiche Berechtigung im Gebiete des Gewissens muß gegeben werden“ (II. 33). — Praktisch ausgeführt heißt das: wenn sich Religionsvereine bilden, was immer für eines religiösen Charakters — christliche, offenbarungsläugnende, Anbetung der Vernunft, heidnischer Kultus — so sie anders nicht die bürgerlichen Gesetze verletzen, so geht das die Obrigkeit nichts an. Ferner alle Religionsvereine, die da bestehen, nicht bloß wirklich christliche Sekten, wie die Baptisten, sondern auch Deutschkatholiken, Freigemeinden und Reformjuden, müssen gleiches Recht mit den bis jetzt paritätisch berechtigten — der evangelischen

und katholischen Kirche — haben. Ist es diesen gerecht, daß sie durch Kirchen mit Thürmen und Glocken die Nation zu ihrem Gottesdienst rufen, daß sie die Bibel und religiöse Schriften ungestört verbreiten, kirchliche Feste z. B. Mission unter freiem Himmel halten dürfen, daß sie als geistliche Personen anerkannt sind, daß ihre Kirchenbücher öffentlichen Glauben haben, ihre Predigtamtskandidaten vom Militärdienst ausgenommen sind, so ist das Alles auch jenen Anderen billig. Auch Unterstützung aus Staatsmitteln muß, wie in Belgien, jeder religiöse Verein, der sich neu bildet, den altberechtigten gleich, ansprechen können. Endlich jede neue Religionsgesellschaft möge ungestört in das Gebiet der anderen durch ihre Missionäre einbrechen, und der freie geistige Kampf unter ihnen entscheiden.

Er hätte eine ganz andere Stellung gegen mich einnehmen können. Er konnte sagen, der Staat soll die Prüfung der Religionsvereine nicht präventiv üben, daß sie vorher Erlaubniß nachsuchen müssen. Darauf lege ich kein Gewicht, ja ich habe es nicht einmal behauptet. Er konnte noch weiter gehen, der Staat solle diese Prüfung nicht auf administrativem, sondern auf legislativem Wege

üben, das heißt nicht durch obrigkeitliche Beurtheilung des einzelnen Falles bei jeder vorkommenden Sekte, sondern durch Aufstellung allgemeiner gesetzlicher Erfordernisse, wie in England, wo jede Sekte Anspruch auf Gestattung, ja auf Schutz des Staates hat, wenn ihre Prediger und Lehrer schwören:

> „Ich erkläre feierlichst in Gegenwart des allmächtigen Gottes, daß ich ein Christ und ein Protestant bin, und als solcher glaube, daß das Alte und Neue Testament, wie sie in der protestantischen Kirche auf- und angenommen sind, den geoffenbarten Willen Gottes enthalten, und daß ich dieselben als Glaubens- und Lebensregel annehme."

Ich würde allerdings das bestreiten, nicht sowohl im Grundsatz als für unsern Zustand. Wir sind durch die Gleißnerei der Philosophie und Theologie so weit gekommen, daß auch die grellsten Läugner der Offenbarung jenen Schwur leisten, ja mit vermeintlich gutem Gewissen leisten würden. Bei uns wäre das daher so viel als unbegränzte Sektenstiftung. Allein das ist gar nicht einmal die Stellung Bunsen's: er will mit Merle d'Aubigné, daß alle Religionsvereine, nicht bloß die christlichen, frei seyen,

und will mit der Türkei, daß ihre Gründung so wenig durch das Gesetz als durch die Regierung eingeschränkt sey.

Was Bunsen vertritt, ist also die absolute Emancipation der Religionsvereinigung und des Sektengebarens von aller obrigkeitlichen Moderatur, und ist die Umwandlung von öffentlicher Kirche und privaten Religionsgesellschaften in lauter gleichberechtigte Kulte. Es ist nicht Gewissensfreiheit, sondern unbegränzte Kirchenstiftung, ist nicht Religions*freiheit*, sondern Religions*gleichheit*. Es ist die liberté und égalité auf dem kirchlichen Gebiete, ist wenigstens dem Erfolge nach die Toleranz der französischen Philosophie. Das ist der Stand des Streites.

Er findet nun gar kein Bedenken an dieser seiner unbegränzten Religionsfreiheit: kein Bedenken an ihrem Grundsatz, daß sie gegen die Pflicht der Obrigkeit ist, im *öffentlichen* Zustand die Ordnung und die Offenbarung Gottes aufrecht zu halten, „Hüter beider Tafeln" zu seyn *) — kein

*) Darum hat er auch gar kein Bedürfniß, diejenigen zu widerlegen, welche, von dieser Pflicht der Obrigkeit ausgehend, folgerichtig zur Unduldsamkeit gelangen, wie namentlich den schottischen Reformator *Knox*, der, gestützt auf das Gebot des

Bedenken an ihrem Erfolg, daß sie eine Provokation ist zu muthwilligem Austritt aus der Kirche

---

Alten Testaments, daß Götzendiener gesteinigt werden sollen, die Hinrichtung der katholischen Königinn fordert. Gegen all das genügt ihm die Phrase: „Gewissensfreiheit, keine Knechtung des Geistes“ u. s. w. Wie er sich selbst der Widerlegung enthebt, so spottet er der meinigen, daß „der Staat des alten Bundes nicht das Vorbild (Typus) der christlichen Staaten, sondern des zukünftigen Reiches Gottes ist, weil im christlichen Staat das Reich der Gnade nicht offenbar ist, gleichwie im jüdischen Staate das Reich des Gesetzes offenbar war.“ Er meint: „da im Reiche Gottes keine Steinigung stattfinden wird, so ist diese Vorbildlichkeit nicht besonders einleuchtend.“ Auch „vermag er nicht, mit einer Vorbildlichkeit der bürgerlichen Gesetzgebung der Juden für ein solches göttliches Leben des Geistes irgend einen einigermaßen verständlichen Begriff zu verbinden“ (II. 110. 111). Er würde aber alles das „verständlich“ und „einleuchtend“ finden, wenn es ihm nur beliebte, den Begriff des Reiches Gottes nicht aus dem dictionary Bunsen's, sondern aus der Bibel zu nehmen. Denn für's Erste ist das Reich Gottes nach diesem seinen wahren Begriff nicht ein bloßes (pantheistisches) „göttliches Leben des Geistes“, sondern eine Herrschaft, ein Königthum des persönlichen Gottes über und in den Geistern, für's Andere giebt es im Reiche Gottes allerdings keine Steinigung, wohl aber eine ewige Verdammniß derer die da nicht glauben, und das Vorbild dieser Ausstoßung aus dem Reiche Gottes ist die Ausrottung aus dem jüdischen Volke, die Steinigung. Wenn man etwas nicht sogleich versteht, muß man es deßhalb nicht gerade „Gallimathias“ und „Unsinn“ nennen (114).

und damit zu muthwilliger Abtrennung der künftigen Generationen von ihren Segnungen, — kein Bedenken an der Beschaffenheit der wirklichen Zustände, daß sie danach nicht an einer tiefen und allgemeinen religiösen Bewegung, wie dereinst in England, ein Bedürfniß und einen rechtfertigenden Grund hat, sondern bloß zu Gunsten einer religionslosen Bewegung und allenfalls ganz vereinzelter exoterischer Gewächse von Sekten gewährt würde. Dagegen hat er die schwersten Einwendungen gegen mich von verschiedenen Standpunkten aus.

Zuvörderst hält er mir „vom Standpunkte der Geschichte“ entgegen: die „geschichtliche Thatsache, daß die Toleranz, welche die französische Philosophie gepredigt, ebensowohl auf christlichem Grund und Boden gewachsen ist, und zwar zwei Jahrhunderte vor der bürgerlichen Freiheit“ (II. 93). Er beweist das damit, „daß die begeisterten Männer, welche die Christenheit des sechzehnten Jahrhunderts zu verjüngen unternahmen, auf Grund des göttlichen Wortes diese (der Philosophie) Duldung für sich forderten, also nothwendig auch für Alle“ (II. 88), daß „die Niederlande gegen die spanische Tyrannei dieselbe Toleranz forderten, um Gott nach dem Evangelium anzubeten,

welche die französischen Philosophen im Namen der Vernunft forderten" (II. 90), daß der Stifter der Independenten, Brown, der Quäker Barclay sie gelehrt haben (II. 99). Das ist ein merkwürdiger Beweis vom Standpunkt der Geschichte. Die Toleranz, welche die Reformatoren aus dem Evangelium, und die Toleranz, welche die französischen Philosophen aus der Vernunft forderten, für „dieselbe" zu halten, erfordert in der That jenen eigenthümlichen Sinn für Geschichte und für Begriffe, kraft deren Bunsen auch die apostolische, die puritanische und die freigemeindliche Freiheit für dieselbe hält, erfordert jene Genialität, kraft deren Spinoza und Göthe zu christlichen Denkern gemacht werden, und die Kühnheit, mit der das göttliche Wort „wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit" zum Motto für die Predigt der Kopfzahlsouveränetät genommen wird.

Die Männer, welche die Christenheit des sechzehnten Jahrhunderts zu verjüngen unternahmen, hatten zu ihrem Standpunkt ganz und gar nicht die Religionsfreiheit, sondern die Religion, sie beriefen sich, da sie andere Lehre verkündeten, nicht auf „das Recht der Persönlichkeit", sondern auf die Wahrheit des Evangeliums, nicht auf

die Freiheit jedweden Gewissens, sondern nur auf die Freiheit des wirklich von Gott erfüllten Gewissens. Daß Mahomedanern und Juden, daß allen christlichen Sekten, daß vollends den Läugnern aller Offenbarung Freiheit des Kultus oder gar Gleichheit des Kultus gewährt werden müsse, erschien ihnen als der äußerste Frevel oder die äußerste Thorheit. Nichts war ihnen fremder als die „gleiche Berechtigung auf dem Gebiete des Gewissens.“ Auf Grund des göttlichen Worts forderten sie Recht eben für ihre wahre Lehre, nicht auch für die falsche. Diese Schlußfolgerung Bunsen's „Duldung für sich, also nothwendig für Alle“ ist gerade das, was diametral gegen den Geist der Reformation ist. Daß Wahrheit und Irrthum, Glauben und Unglauben gleiche Duldung gebühre, daß, weil für die Verkündung des reinen Evangeliums Freiheit gefordert wird, darum nothwendig dieselbe Freiheit auch für jede falsche Lehre gefordert werden müsse, das gerade charakterisirt die moderne philosophische Toleranz, und nur sie. Die Reformatoren sind deßhalb von der Toleranz des achtzehnten Jahrhunderts noch ungleich weiter entfernt als ich. Selbst für die Toleranz, die ich als die wahrhafte evangelische bekenne, finden sich bei ihnen nur die

ersten schwachen Anfänge und Keime. Luther bekämpft nur die Hinrichtung der Ketzer, fordert aber ihre Verbannung. („Quare nullo modo possum admittere, falsos doctores occidi, satis est, eos relegari“ ....) Darin liegt wohl schon der Grundgedanke der Toleranz, daß religiöses Gewissen und Person der Irrlehrer der obrigkeitlichen Gewalt entzogen ist und keine Bestrafung (wie in der römisch-katholischen Kirche), sondern nur Abwehr und Schutz der Kirche auf religiösem Gebiete zulässig. Aber von Gestattung eines andern Kultus ist noch keine Spur und die Mittel dieser Abwehr gehen zum Aeußersten. So z. B. sagt Luther: „Wo eine Obrigkeit schändliche Irrthümer befindet, dadurch des Herrn Christi Ehre gelästert und der Menschen Seligkeit gehindert wird, und Spaltung unter dem Volk entsteht, da gerne etwas ärgeres zu folgen pflegt: wie wir denn nun mehr als eins erfahren, wo solche Lehrer sich nicht weisen lassen und vom Predigen nicht ablassen wollen, da soll weltliche Obrigkeit getrost wehren und wissen, daß es ihres Amtes halber anders nicht gebühren will, denn daß sie Schwert und alle Gewalt dahin wende, auf daß die Lehre rein, und der Gottesdienst lauter und ungefälscht, auch

Friede und Einigkeit erhalten werde.“ (Walch XIII. 442.) Dann: „Wenn an einem Orte zweierlei Predigt gehet, da mag ein Fürst oder Stadt ein Einsehen haben, und nicht leiden, daß zweierlei Predigt in einem Lande oder Stadt sey, Uneinigkeit und Aufruhr zu verhüten. Man verhöre beide Theile, und richte die Sache nach der gewissen Regel, nämlich nach der Schrift und Gottes Wort. Welcher Theil nun recht lehret, der Schrift und dem Worte Gottes gemäß, den Theil lasse man bleiben, welcher Theil aber unrecht lehret, wider die Schrift und Gottes Wort, dem Theil gebe man Urlaub. Aber ausrotten soll man sie nicht“ (Walch XIII. 461). Das sind doch schöne Pröbchen von der Toleranz des achtzehnten Jahrhunderts.

Der Stifter des Independentismus, Brown, war allerdings, und zwar er zuerst, ein Verkünder der Toleranz, und das habe ich in meinem Vortrag nicht verschwiegen, ihm vielmehr eine ausführliche Darlegung gewidmet, aber auch aufgezeigt, daß diese Toleranz völlig anders war als die jetzige philosophische, ja selbst als die, welche ich dem Rechte der Persönlichkeit und des Gewissens zuerkenne. Seine Toleranz war nichts Andres als die

Unabhängigkeit der Einzelgemeinden von der Landessynode, von der Glaubens- und Ritus-Uniformität, welche die Presbyterianer in England forderten. Sie war bloß die Forderung von Recht und Freiheit für die verschiedenen evangelischen Sekten, ging nicht auf Katholiken, nicht auf die Anhänger einer bloßen Vernunftreligion, nicht auf freien Kultus der amerikanischen Heiden, und sie gründete sich auf das Recht des h. Geistes, der in erweckten Gemeinden sich verschieden erweist, nicht auf ein absolutes Recht der Persönlichkeit. Es hat Bunsen nicht beliebt, eine Aeußerung Brown's anzuführen, mir ist auch keine bekannt; aber die Grundsätze seiner Gemeinde lassen doch sicher auf seine eigenen schließen. Die Independenten übten gegen verwandte evangelische Sekten Duldung. Das ist aber Alles. Von ihrer Toleranz gegen Katholiken zeugt das Verfahren ihres Führers Cromwell in Irland. Ihre Kapitalstrafe auf Sabbath-Entheiligung, die doch eine Sünde nur gegen den Glauben, nicht gegen bürgerliche Ordnung ist, ist auch kein Ausfluß von Toleranz. Insbesondere die Independenten in Nordamerika, die gewiß am reinsten die Lehre ihres Stifters bewahrten, setzten 1648 auf einer Synode zu Cambridge in Massachusetts ihre Kirchendisciplin

fest. Daselbst heißt es §. 9: „Wenn irgend Kirchen, eine oder mehrere, schismatisch werden, sich selbst von der Gemeinschaft der übrigen Kirchen losreißen oder auf unverbesserliche und eigenwillige Weise einen eigenen verderbten Weg gehen im Gegensatze zu der Lehre der Schrift, so soll in solchem Falle der Magistrat seine strafende Gewalt anwenden, wie die Angelegenheit es erfordern wird. Die Stämme diesseits des Jordans beabsichtigten, die übrigen zu bekriegen, welche den Altar des Zeugnisses erbaut hatten (Josua Kap. 22), weil jene besorgten, daß diese sich dadurch abgewendet hätten, dem Herrn zu folgen." Wie möchten Bayle und Voltaire staunen, solche Belege für ihre Toleranz zu finden! Roger William, der in Boston wirklich den Ansatz zu einer Lehre von allgemeiner Religionsfreiheit machte, wurde als ein Verkünder unerhörten Frevels verbannt, und mit dem Anhange, den er in Rhode Island fand, keine Gemeinschaft gepflogen. Erst einen bedeutenden Zeitraum später, als Jefferson die philosophische Toleranz — den Indifferentismus des Staats gegen die Religion — in Amerika durchsetzte, wurde sie auch in dem independentischen Neu-England eingeführt.

Die Aeußerungen des Quäkers Barclay

(II. 93) aber sind so weit entfernt, der philosophischen Toleranz anzugehören, daß ich jedes Wort derselben unterschreibe. Er sagt nämlich: „Da Gott selbst sich die Gewalt und Herrschaft über das Gewissen angenommen hat, Er, der allein es wahrhaft belehren und regieren kann, so ist es aus diesem Grunde unrechtmäßig, für irgend Jemanden, wer es auch sey, kraft irgend eines Ansehens oder fürstlicher Macht, dem Gewissen Anderer Gewalt anzuthun. Deßhalb sind alles Tödten, Verbannen, Pfänden, Einsperren und ähnliche Strafen, welche über Menschen verhängt werden, bloß deßwegen, weil sie nach ihrem Gewissen Gott auf eigene Weise verehren, und ihre religiösen Meinungen anders aussprechen, nichts als Werke Kains des Mörders, und aller Wahrheit zuwider." Ist nicht das, was hier steht, ebenso energisch in meinem Vortrag ausgeführt? Aber ist darin auch irgend etwas gesagt über die Frage, ob Vereinen für die Läugnung der Offenbarung, die Barclay gar nicht kannte, und vielleicht gar nicht für möglich hielt, die Association zu gestatten? und daß es bei unserm Streit bloß auf diese Frage ankommt, ist doch unserm Gegner nicht unbekannt. Oder soll vollends der große Satz von Coleridge: „das Gewissen ist von Gott und darum

seine Freiheit", mich niederschmettern? Oder sollen unsere Zeitgenossen, Vinet und Merle d'Aubigné, Beweise dafür seyn, daß die Toleranz des achtzehnten Jahrhunderts ihre erste Wurzel schon ein Jahrhundert vorher auf christlichem Boden gehabt?

Daß sich Spuren der philosophischen (indifferentistischen) Toleranz schon in der Sektenbildung des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts finden, stelle ich damit nicht in Abrede, das achtzehnte hatte in allen Stücken dort seine Vorläufer, so namentlich der von Bunsen gepriesene Milton, der famose Vertheidiger des Königsmordes, der erste Verkünder der Ehescheidung aus wechselnder Neigung, warum sollte er nicht auch bereits Bunsen's Religionsfreiheit verkündigt haben? Aber herrschende Ansicht, Princip des öffentlichen Lebens wurde diese Toleranz erst im philosophischen Zeitalter und kraft der philosophischen Bildung.

So gewiß allen christlichen Zeitaltern und christlichen Richtungen der Gedanke einer unbeschränkten Religionsstiftung und einer gleichen Berechtigung aller religiösen Ueberzeugungen, sohin die Toleranz des achtzehnten Jahrhunderts fremd war, so gewiß ist meine „unglaubliche Behauptung"

(II. 82), daß die Toleranz des achtzehnten Jahrhunderts keinen andern Beweggrund hat als Glaubenslosigkeit — Indifferentismus und Skepticismus. Locke, der erste Verkünder dieser Toleranz an der Pforte jenes Jahrhunderts (epistola de tolerantia 1689) fordert die volle Gleichgültigkeit des Staates gegen die Religion, daß er nur Schutz des Lebens und Eigenthums als seine Aufgabe erkenne, und alle Rücksicht auf Religion und religiöses Bekenntniß seiner Unterthanen ihm fern bleibe (si Judaeus non credat novum testamentum esse verbum Dei, nulla mutat jura civilia). Er betrachtet die Kirche als bloße „freie (vertragsmäßige) Gesellschaft", und gesteht ihr das Recht der Exkommunikation gegen ihre Glieder nur insofern zu, als sie keine Schmach (contumelia) für den Ausgeschlossenen damit verbindet, nämlich ihn nicht als solchen ausschließt, der von Gottes Gebot oder Wahrheit abgefallen, sondern der gegen die gesellschaftliche Uebereinkunft gehandelt, und nur aus dem Titel, weil Wein und Brod, die sie ihm nunmehr (beim Abendmahl) versagt, nicht auf seine Kosten angeschafft wurden (nulla enim facta est excommunicato civilis injuria, si minister ecclesiae panem et vinum non illius sed aliena pecunia emptum

illi non dat in celebratione coenae dominicae). Ist das etwa die Sprache des Glaubens? Nicht anders Bayle. Rousseau fordert geradezu deistische Staatsreligion, und begründet es damit, daß das Christenthum dem Staate nichts nütze, weil es den Menschen durch Verweisung auf ein himmlisches Vaterland gleichgültig mache gegen das irdische Vaterland. Ist das die Sprache des Glaubens? Nathan der Weise, der eben nicht ein „ächtgläubiger Abrahamite“ ist, wenn er gleich im jüdischen Kostüm auf dem Theater erscheint, sondern ein Lessing'scher Philosoph, erklärt, daß man nicht wissen könne, welche der drei Weltreligionen, Christenthum, Judenthum, Muhamedanismus, die ächte, ja läßt nicht undeutlich durchblicken, daß sie wohl alle drei unächt sind. Kann ein glaubenserfüllter Mann, ein Apostel Paulus, ein Luther, Calvin, Knox, Brown solche Sprache führen? Liegt mir denn aber wirklich der Beweis ob, daß die Vernunft Locke's, Voltaire's, Jefferson's, Kant's nicht der Boden ist, auf welchem die Früchte des christlichen Glaubens erwachsen? Man sollte meinen, es sey doch keine so „unglaubliche Behauptung“, daß das achtzehnte Jahrhundert und seine Erzeugnisse durch „Zweifel an der göttlichen Offen-

barung" bestimmt sehen, ja es sey vielmehr unglaublich, daß ein der Geschichte kundiger Mann das läugnet. Aber das Läugnen, scheint es, ist die Meisterschaft Bunsen's. Er läugnet auch (II. 86) meine Behauptung, daß man sogar der protestantischen Kirche im Namen jener Toleranz zugemuthet, „jeder Ansicht, der gläubigen und der ungläubigen, dasselbe Recht auf Lehrstuhl und Kanzel einzuräumen." Wer habe das „jemals geläugnet? Niemand." Er kennt also nicht die Thatsache des Streites über die Stellung rationalistischer (offenbarungsläugnender) Prediger zum evangelischen Lehramte, der durch die Regierungen dreier Könige in Preußen durchgeht, der in neuerer Zeit von Altenburg, Bremen, Hamburg aus die Runde durch ganz Deutschland gemacht hat, der Röhr zu seinem berühmten Ausspruch vermochte: „Gut wenn man entweder einen Glauben hat, der Berge versetzt oder ein Generalpächtervermögen u. s. w." Er kennt nicht die Thatsache, daß 1845 von Zeitungen und von Theologen das gleiche Recht für die Lehre eines Uhlich, König, Wislicenus gefordert wurde, wie für die bibelgläubige Lehre, daß sich damals ein Sturm der öffentlichen Meinung gegen das Kirchenregiment erhob, weil es gegen einen

Prediger einschritt, der am Ostersonntag predigte, daß Christus nicht auferstanden sey. Ja er kennt die Thatsache nicht, daß er selbst, er, der Doktor der Theologie Bunsen, den Glauben an die Wunder und Thatsachen der christlichen Offenbarung und ihre Läugnung d. i. sinnbildliche Auslegung für „Ansichten in der Christenheit erklärt, die beide Achtung fordern", ja daß er für sich selbst, obwohl seine Lehre alles das, was man bisher unter Glauben verstand, läugnet, dennoch den Anspruch macht, für evangelische Liturgie und Verfassung mitzusprechen, ja das erste Wort zu führen?

Ich habe selbst an jener philosophischen Toleranz nichts Anderes bekämpft als das Moment der religiösen Gleichgültigkeit und die Ungemessenheit, die daraus entspringt. Das Moment ihrer Wahrheit habe ich immer anerkannt, und als hohes Verdienst gepriesen, das Kapitel meiner Philosophie des Rechts über das Recht der Persönlichkeit widmet ihr (§. 19) dafür einen Panegyrikus. Ich bin deßwegen auch nicht so ungerecht, Locke und Bayle mit Bunsen in eine Kategorie zu stellen. Jene hatten die Blutgerüste der englischen, wesentlich auch religiösen Bürgerkriege, hatten die Dragonaden Ludwig's XIV. sich gegenüber. Da war

auch die Verkündung der extremsten und profansten Toleranz immer eine werthvolle Leistung. In unsrem Zeitalter dagegen giebt es in Deutschland keine religiösen Blutgerüste und keine Dragonaden, es wäre denn allenfalls gegen die Lutheraner. Die Vorgänge wirklicher religiöser Unterdrückung, wie der letzte in Prag, sind vereinzelt und eigenthümlicher Art, sie rechtfertigen es nicht, extreme und profane Toleranz zu predigen, ja gegen sie wird gerade durch eine Predigt solcher Art gar nichts ausgerichtet. Sollte es vielleicht auf den Kaiser von Oesterreich einen erschütternden Eindruck machen, wenn Bunsen den heiligen Bonifacius als einen Unterdrücker und Voltaire als einen Befreier des menschlichen Geschlechts zeichnet? Dagegen ist jetzt in den Massen, gebildeten und ungebildeten, eine begeisterte Liebe für den Unglauben unter dem Namen Toleranz und eine begeisterte Feindschaft gegen den Glauben unter dem Namen Intoleranz. Wer die damaligen Ovationen für Ronge nicht versteht, ja gar nicht beachtet, der sollte doch kein Buch über „die Zeichen der Zeit" schreiben. Nicht der Druck der Fürsten auf das glaubensgebundene Gewissen, sondern eine Weltbewegung nach Glaubensentbindung ist die Signatur der Gegenwart. Jetzt

die Lehren Locke's und Bayle's verkünden und im emphatischen aufregenden Styl, wie sie selbst es nicht gethan, sie verkünden, ist nicht mehr ein Verdienst, sondern lediglich ein Frevel.

Es hält mir aber mein Gegner nicht minder „vom Standpunkte des Rechts“ entgegen — und das ist das Entscheidende — meine Lehre über Toleranz sey Gewissenszwang, sey religiöse Unterdrückung. Das ist nun das Terrain, auf dem, wie ich oben ausführte, derselbe es für gut und für erlaubt befunden hat, in meinem Namen eine Lehre vom Wegnehmen reformirter Kinder, vom Einsperren der Baptisten wegen ihrer Lehre und Gottesdienste u. dergl., aufzustellen, und alle Register der Volksleidenschaft gegen dieselbe zu ziehen. Für seine Erfindungen kann ich natürlich die Vertheidigung nicht übernehmen. Wenn ich aus dem ganzen Wust unrichtiger Unterstellung und nichtssagender Deklamation dasjenige herausnehme, was als ein sächliches Argument gegen meine wirkliche Ansicht betrachtet werden kann, so ist es lediglich der Gedanke, der in den Worten (II. 104) liegt: „nur darf er nicht Gott verehren wollen mit Gleichgesinnten, wozu doch jede religiöse Ueberzeugung treibt.“ Das Gewicht dieses Arguments

erkenne ich vollkommen und habe es schon vor meinem Vortrag reiflich erwogen. Religiöse Ueberzeugung treibt zu gemeinsamer Gottesverehrung. Nun behaupte ich zwar keineswegs die Nothwendigkeit aber doch die Zulässigkeit, den bloß deistischen Sekten je nach Umständen die gemeinsame Gottesverehrung zu versagen. Ich will also von Staatswegen ihnen verbieten lassen, „wozu doch jede religiöse Ueberzeugung treibt.“ Ja, mein Gegner hätte noch mehr aus diesem „wozu doch religiöse Ueberzeugung treibt“ ableiten können: nicht bloß die unbegränzte Freiheit der Religionsvereinigung, sondern auch der Proselytenmacherei; denn auch dazu treibt religiöse Ueberzeugung. Unläugbar konnten die Apostel nicht anders als unter alle Völker gehen und sie lehren und taufen, warum soll nicht das Gleiche gelten für die Emissäre der Baptisten? Meine Antwort hierauf ist jedoch auch in meinem Vortrag schon enthalten.

Den Deisten (welche die Offenbarung läugnen und bloß Vernunftreligion haben) geschieht kein Gewissenszwang durch Versagung gemeinsamer Gottesverehrung, denn religiöse Ueberzeugung dieser Art treibt eben nicht zu gemeinsamer Gottesverehrung. Wenn mir Jemand sagt: „ich glaube nicht

an Offenbarung und Wunder und die Erlösung durch Christus, aber ich habe den Glauben an einen lebendigen Gott und seine Furcht bestimmt mein Handeln" — warum sollte ich einen solchen Mann nicht achten und nicht annehmen, daß er ein Gewissen hat, diesen Gottesglauben und nicht mehr als ihn zu bekennen? Aber wenn mir dieser Mann sagt: „ich kann unmöglich mit meinem Glauben für mich bleiben, mich treibt mein Gewissen zu gemeinsamem Kultus für diese vernünftige Religion", so sage ich ihm auf den Kopf zu, daß das nicht wahr ist. Niemals hat Jemand, der seine Religion aus der Vernunft und nicht aus der Offenbarung schöpfte, ein Gewissensgebot gehabt, dafür einen Kultus zu gründen. Solches Gewissensgebot haben die edelsten Repräsentanten dieser religiösen Stellung — Jakobi, Kant, Fichte, Schiller, Jean Paul — nicht gehabt, wieviel weniger ihre unbedeutenden und oft unlauteren Nachfolger! Wo ein solcher deistischer Kultus gegründet wurde, z. B. von Robespierre, von Laréveillère-Lepeaux, da ist er in der kürzesten Zeit auseinandergefallen, ein sichres Zeichen, daß kein Gewissen zu demselben treibt. Wo in den evangelischen Kirchen Vernunftreligion gepredigt wurde, standen und stehen sie leer. Was in neuester Zeit

solchen Kulten eine nothdürftige Existenz gefristet, war lediglich die Opposition und Demonstration gegen die Kirche und ihren Offenbarungsglauben. Aber Opposition und Demonstration ist eben nicht Religion und religiöses Gewissen.

Den Sekten aber geschieht kein Gewissenszwang, wenn ihre Kolperteure und Emissäre abgehalten werden. Denn Aggression, Eingriff in ein andres christliches Kirchenwesen kann wohl ein Gewissen seyn, aber nicht eine berechtigte Freiheit des Gewissens. Mögen immerhin diese Sekten ein Gewissen haben, daß sie in die Gemeinden unsrer evangelischen Kirche dringen, um sie zur wahren Gemeinde zu bekehren; aber die evangelische Obrigkeit hat eben auch ein Gewissen, diese gegen ihre Umtriebe zu schützen, und wo steht denn geschrieben, daß das Gewissen der Sektenemissäre den Vorrang haben muß vor dem Gewissen der evangelischen Obrigkeit? Auch die Quäker in Boston trieb dereinst ihr Gewissen (inneres Licht), nackt durch die Straßen zu gehen und ihre Lehre zu verkünden; aber die in Boston herrschenden Independenten, die Gemeinde des angeblichen Toleranzverkünders Brown, trieb ihr Gewissen, sie dafür hinzurichten.

Will man sich aber, wie unser Gegner, schon

darüber sittlich entrüsten, daß überhaupt Polizeigewalt in religiösen Dingen angewendet werde? Man vergegenwärtige sich doch zuerst die Ausführung, ob sie wirklich etwas so Entsetzliches ist? Gesetzt, solche Sektenemissäre verbreiten in evangelischen Gemeinden Bibeln nach dem Sinn der Sekte verändert oder unverändert, und Traktate über ihre Lehre. Ist es Barbarei, wenn ihnen die besondere Erlaubniß zu solcher Verbreitung — deren es nach unseren Gesetzen bedarf — nicht gewährt bez. entzogen wird, und sie dann wie andere unbefugte Kolporteure behandelt werden? Soll die Obrigkeit Privilegien zur Propaganda in der Kirche des Landes ertheilen? Oder gesetzt sie kommen an einen Ort ohne allen Beruf, drängen sich an die Leute, sagen ihnen, daß ihre Kirche ein Babel, ihre Taufe ungültig, ihr Pfarrer ein Pfaffe und Lohndiener ist, unterwühlen also Frieden und Vertrauen in der Gemeinde. Ist es Barbarei und Gewissensdruck, sie aus den Orten, wo sie sonst keinen Beruf haben, auszuweisen? Oder ist es vollends Gewissensdruck, einem Ausländer, der zu keinem andern Zweck nach Deutschland kommt, als seine Sektenlehre uns einzuimpfen, den Aufenthalt zu versagen? — Ist denn überhaupt trotz aller De-

klamationen gegen den Polizeistaat die polizeiliche Abwehr zu entbehren, und wohin soll es kommen, wenn das angebliche religiöse Gewissen, auch wo es gar keine positive und geschichtliche Berechtigung für sich hat, gegen sie sakrosankt ist? Jener unglückliche lutherische Prediger, der von seiner Stelle in Merseburg abgesetzt werden mußte, hielt sich durch sein Gewissen getrieben, dennoch als der rechtmäßige lutherische Prediger allsonntäglich die Kanzel dort zu besteigen. Es blieb nichts übrig, als ihn polizeilich abzuhalten, zuletzt zu detiniren. Ich beklage die Anlässe, die ihn in diese Lage brachten; aber wie die Behörde hier ein andres Mittel hatte, wenn sie nicht zwei Pfarrer zugleich predigen lassen wollte, das mögen die Schreier für die Gewissensfreiheit angeben. Jene Sektenemissäre, wie sie jetzt den Vorübergehenden ihre Traktaten aufdringen, oder an ihnen unbekannte Gemeindeglieder sich heranmachen, oder Missionspredigten halten, so könnten sie ebenso gut sich auf dem Domplatz aufstellen, und die, so in die Kirche treten wollen, vom Höchsten bis zum Geringsten, haranguiren, daß sie von Babel fern bleiben mögen, oder sie könnten in die Hörsäle der theologischen Professoren treten und sie unterbrechend die Zuhörer vor der falschen Lehre warnen, Alles, weil die

die „religiöse Ueberzeugung sie dazu treibt.“ Fordert nun die volle religious liberty nicht auch, daß ihnen das Alles gestattet sey?

Mich erschüttert darum auch nicht im Geringsten jener vermeintlich unwiderlegliche Einwand, daß nach meiner Lehre vom obrigkeitlichen Schutz der öffentlichen Kirche auch die Apostel und die Reformatoren ihr Werk nicht hätten vollbringen können. Denn für's Erste sind solche außerordentliche göttliche Veranstaltungen, welche nicht bloß Epochen der Weltgeschichte bezeichnen, sondern als einzig und unvergleichlich und ihr Werk ein für alle Mal vollendend im Reiche Gottes dastehen, nicht die Norm und Rücksicht, wonach die gewöhnlichen Staatseinrichtungen bemessen werden können und sollen. Für's Andere ist das, was ich als obrigkeitlichen Schutz für die öffentliche Kirche anspreche, gar nicht einmal ein Hinderniß für eine künftige Reformation. Hätten zur Zeit der Reformation meine beiden Grundsätze gegolten: — persönliche Gewissensfreiheit und gegen den Angriff auf die öffentliche Kirche nur polizeiliche Abwehr, nicht kriminelle Strafe — so hätte sie nirgend unterdrückt werden können, es wären Italien, Spanien, Oesterriech, Bayern nicht der Kontrereformation

erlegen. Denn polizeilicher Schutz, wie ich ihn bezeichnet, ist nur Vertheidigung, nicht Wiedervergeltung und nicht Abschreckung, und darum nicht im Stande, einen mächtigen Gegner abzuhalten. Er ist nur geeignet und darauf berechnet, im Kleinen gegen Friedensstörung in der Gemeinde und gegen Verführung einzelner Unbewaffneter Hülfe zu geben, aber nimmermehr kann er im Großen einen Gedanken, der wie ein Blitz durch die Seelen geht und die Menschen in Masse bewegt, aufhalten, nimmermehr wird er die, welche wirklich einen Beruf von Gott haben, auch nur in die geringste Versuchung führen, ihn unerfüllt zu lassen. Wollen denn diese neuen Apostel und ihre Advokaten es so über die Maaßen bequem haben? Wollen sie — um einen Ausdruck von 1850 zu gebrauchen — Reformation machen in Schlafrock und Pantoffeln?

Es kann und soll der Kirche der Kampf mit solchen Störungen und Zerwürfnissen nicht erspart werden. Er gehört zu ihren Schickungen und er weckt ihre Kräfte. Vollends in Gegenden, wo die Kirche todt ist, da sind erweckte christliche Sekten bei aller Verkehrtheit doch immer noch ein Segen für viele Seelen, und hat sie kein Recht, sich zu beschweren, wenn die nach dem Heil sich Sehnenden ihnen zufallen,

oder Triumphe zu feiern, wenn die Widersacher durch äußere Gewalt beseitigt sind. Aber eine Gränze giebt es doch, wo es der Obrigkeit anheimfällt, ordnungswidrige Propaganda abzuwehren. Ich habe darum wahrlich keinen Eifer dafür, daß durch Staatszwang die Sektenregungen erstickt werden. Das Beste muß die Seelsorge und das innere Leben der Gemeinde thun. Aber ich habe einen Eifer, das gute Recht christlicher Obrigkeit gegen diese Banalphrase der religiösen Freiheit (religious liberty) wie gegen jedwede andere zu wahren. Dieß war auch der Beweggrund meiner Aeußerung auf dem Berliner Kirchentag 1853, die dem protestantischen Radikalismus ein solcher Stein des Anstoßes und Aergernisses geworden. Und auch dort habe ich nicht unterlassen hinzuzusetzen, „daß die Kirche sich siebenmal besinnen muß, bevor sie den Staat angeht, irgend etwas von äußerer Gewalt zu ihrem Schutz anzuwenden" *).

*) Eine ganz falsche Angabe ist es, daß ich durch jene Aeußerung vereinzelt in der Versammlung und im Gegensatz gegen sie gestanden. Die Frage war in der ganzen Verhandlung nicht berührt worden, und da ich nach dem Schluß derselben nach meinem Beruf als Vorsitzender also konstatirte, daß sie nicht berührt worden, und deßhalb eine Ansicht der Versammlung über sie nicht gefolgert werden dürfe, hörte

Endlich wird mir auch noch entgegengehalten die „kirchliche Magna Charta Preußens", der Art. 12 der Verfassungs-Urkunde — „die Freiheit des religiösen Bekenntnisses, der Vereinigung zu Religionsgesellschaften und der gemeinsamen häuslichen und öffentlichen Religionsübung wird gewährleistet" —, und meine eidliche Verpflichtung auf denselben. „Jedenfalls", fährt Bunsen fort, „glaubte ich in der Rede eines Ober-Kirchenrathes und eines Reichssyndikus in dem Herrenhause erwarten zu dürfen, er werde nichts sagen, was damit (Art. 12 der beschworenen Verfassung) im Widerspruch stehe. Denn wie könnte er sonst mit seinem zarten theologischen Gewissen in Amt und Würden bleiben?" (II. 108.)

---

diese, mit Ausnahme einer einzigen Stimme, die ich zur Ordnung rufen mußte, in ruhiger Aufmerksamkeit zu, ohne daß sich ein Laut der Sympathie für jene Stimme kund gab. Nach dem Schlüß der Besprechung erhielt ich Ausdrücke des Dankes von den verschiedensten Seiten, namentlich von einem Koryphäen der unionistischen Richtung. Ein Andrer hat, wie sich nachher zeigen wird, sich jetzt öffentlich und amtlich zu demselben Grundsatze bekannt. Widerspruch dagegen ist auch bis jetzt nur von Engländern und Schweizern erhoben worden. Ich berichtige diese Thatsache nicht zu meiner Vertheidigung, deren ich nicht bedarf, sondern zur Wahrung des deutschen evangelischen Kirchentags, daß ihm nicht das Bekenntniß zu jener radikalen Freiheit untergeschoben werde.

Dieser Vorwurf durfte wahrlich nicht fehlen in den „Zeichen der Zeit“; denn keine andre Zeit hat eine solche Karrikatur von konstitutionellem Afterkultus aufzuweisen. Es ist schon seltsam genug, daß die konstitutionelle Partei es für Verletzung der Verfassung und Bruch des Eides ausgiebt, wenn man eine Abänderung derselben auf dem Wege, den sie selbst vorzeichnet, beantragt. Diese Seltsamkeit wird aber noch überboten durch die Forderung, daß „wer die Verfassung beschworen“ in einem wissenschaftlichen Vortrage „über christliche Toleranz“, also nach christlichen Principien, nichts sagen dürfe, was mit der Verfassung im Widerspruch steht. Die Lehre eines „Ober-Kirchenraths“ ist nach Bunsen nicht mehr an die Uebereinstimmung mit dem Glaubensbekenntniß der Kirche, dafür aber als Ersatz an die Uebereinstimmung mit den Artikeln der Charte gebunden. Der Schwur auf die Verfassung begründet nicht die bloße Verpflichtung, ihre Festsetzungen zu befolgen, sondern sie für untadlig und unverbesserlich zu halten und nur in diesem Sinne sich zu äußern. Die preußische Verfassung ist die oberste Norm auch in der Wissenschaft, auch in der Bibelforschung für Alle die sie beschworen. Wissenschaft und Bibelforschung werden daher ein andres Re-

sultat geben müssen, je nachdem man in Preußen oder außerhalb forscht, vor der Publikation der Verfassung oder nachher. Ein Nationalökonom, dem seine wirthschaftlichen Untersuchungen die Trefflichkeit der Erbpacht ergeben haben, wird nunmehr ihre Verderblichkeit lehren müssen, nachdem er die agrikole Magna Charta Preußens, den Art. 42 der Verfassungs-Urkunde beschworen. Wächter, der sich so energisch gegen das Schwurgericht erklärt, könnte kein Amt in Preußen annehmen, ohne diese Ueberzeugung abzuschwören. Dahlmann, der die jährliche Ständeverweigerung als nothwendigen Charakter der guten Verfassung erklärt hat, muß dieser Ueberzeugung oder ihrer Aeußerung entsagt haben, oder er kann, nach Bunsen'scher Gewissenhaftigkeit, nicht mehr im Amte bleiben. Die Abgeordneten oder die Minister, die Abänderungen der Verfassungs-Urkunde beantragen, und zu deren Begründung doch nothwendig sagen müssen, was mit der Verfassung im Widerspruch steht, müssen in demselben Momente, wo sie dieses thun wollen, aus Ministerium oder Kammer ausscheiden, da beider Qualität den Eid auf die Verfassung voraussetzt. Der Vorwurf wäre wahrlich keiner Erwähnung werth gewesen, ich führe ihn nur an als Zeichen der Zeit, was

für Bücher auf das gebildete Publikum Eindruck machen und von der Tagespresse gefeiert werden. Ueberdieß in dem vorliegenden Fall ist es erst noch die Frage, ob nach Art. 12 auch die Absagung aller geoffenbarten Religion noch als „religiöses Bekenntniß", und auch die Vereinigung zu Opposition und Demonstration gegen die Kirche noch als „Vereinigung zur Religionsgesellschaft" zu betrachten ist.

Das ist meine Rechtfertigung aus Gründen, daß meine Lehre über Toleranz nicht Gewissenszwang und religiöse Verfolgung ist. Aber als ein so hart Verklagter sehe ich mich billig auch noch nach Autoritäten um. Da finde ich denn eine von dem höchsten Gewicht:

Die Eisenacher Konferenz hat in diesem Jahre 1855: „Allgemeine Grundsätze, die Behandlung der Sekten betreffend" aufgestellt. Die Eisenacher Konferenz ist bekanntlich eine Versammlung der Abgeordneten fast aller deutschen evangelischen Kirchenregimente. Sie besteht daher nicht bloß aus Lutheranern, sondern ebenso gut aus Reformirten und Unionisten. Das preußische Kirchenregiment vertraten dießmal der O.-K.-R. v. Mühler und der O.-K.-R. Dr. Nitzsch, den

Bunsen selbst als den „apostolischen“ bezeichnet, und ihn mir als christlichen Vertreter unionistischer Duldsamkeit und Freisinnigkeit gegenüberstellt. In dieser Versammlung wurden jene Grundsätze „einmüthig beschlossen“ und gerade Nitzsch war bei ihrer Abfassung besonders zugezogen*). Die Grundsätze nun, welche die Eisenacher Konferenz im Juni 1855 über die Behandlung der Sekten aufstellt, sind ganz dieselben, welche ich auf dem Kirchentag zu Berlin 1853 und in meinem Vortrag über christliche Toleranz am 29. März 1855 ausgeführt habe.

Es heißt nämlich daselbst in dem Absatz über das „Verhältniß des Staates zu den Sekten“:

1.

„Eine vom Staate principiell gewährleistete Freigebung der Sektenbildung ist an sich mißlich und am wenigsten nach Analogie des freien politischen Vereinigungs- und Versammlungsrechts regulirbar; vielmehr ist es allein räthlich, daß die Ent-

---

*) Protokolle der deutschen evangelischen Kirchenkonferenz zu Eisenach, abgehalten im Juni 1855, S. 16 folg.

scheidung über Zulassung, Duldung oder Anerkennung erst von der Prüfung der religiösen Grundsätze abhängig gemacht werde, zu welchen eine aus bestehenden Kirchen ausscheidende religiöse Gemeinschaft als den ihrigen sich bekennt und für deren Erhaltung sie haftet."

7.

„Nicht nur für den Fall, daß Religionsgemeinschaften mit den bürgerlichen Einrichtungen und Gesetzen oder mit der sittlichen Ordnung positiv im Widerspruch stehen, wird der Staat dieselben als verboten bezeichnen, sondern er wird als christlicher Staat denselben die öffentliche Duldung als staatsgefährlichen Gemeinschaften überhaupt dann verweigern, wenn sie nach ihrem Bekenntniß den Boden des christlichen Offenbarungsglaubens gänzlich verlassen haben."

Die Konferenz will also keine „principielle Freigebung der Sektenbildung", ebenso wie ich in meinem Vortrag sagte: „es ist keinesweges unbedingte und unbegränzte Freiheit solcher Vereinigung

eine Forderung der christlichen Toleranz." Sie will, daß die „Entscheidung" in jedem einzelnen Fall von obrigkeitlicher „Prüfung der religiösen Grundsätze abhängig gemacht werde", wie ich sagte: „die Obrigkeit hat im bestimmten Fall die Ausgleichung zu treffen." Die Konferenz macht „haarsplitterliche Unterschiede" von „Zulassung, Duldung oder Anerkennung", wie ich zwischen „allgemeiner Toleranz" und „förmlich rechtlicher Verbürgung der Religionsübung oder vollends Aufnahme als öffentlicher Kultus." Endlich, wenn ich sagte: „Es ist wenigstens keine unbedingte Forderung christlicher Toleranz, deistische (d. i. die positive Offenbarung läugnende) Religionsvereinigungen allgemein zu gestatten", so geht die Konferenz in der Unduldsamkeit noch weiter, sie fordert schlechthin „Verweigerung der Duldung" gegen solche „Religionsgemeinschaften, welche den Boden des christlichen Offenbarungsglaubens gänzlich verlassen haben." Ja, es erhellt hieraus auch rückwärts, daß sie gar nicht einmal die christlichen Sekten unbedingt duldet. Was sagt Bunsen zu diesen Beschlüssen der deutschen evangelischen Konferenz? des „besonnenen Harleß" und des „apostolischen Nitzsch?" Welch ein Zeichen der Zeit! Also die Konferenz hat noch

keine Ahnung von der „vollen Religionsfreiheit", von der „gleichen Berechtigung im Gebiete des Gewissens", sie steht auf dem Boden der „stolzen Duldung des Irrthums", sie fordert obrigkeitliche Bewilligung für einen neuen Kultus, deren er doch „in der Türkei nicht braucht", sie versagt denen, welche den christlichen Offenbarungsglauben verlassen, die gemeinsame Gottesverehrung, „wozu doch jede religiöse Ueberzeugung treibt!"

Ferner heißt es:

3.

„Es ist nicht gut, wenn der Staat einseitig mit polizeilichen Maaßnahmen vorgeht, ehe die Mittel geistlicher Pflege und Zucht von Seiten der Kirche an Sektirern erschöpft und wirkungslos geblieben sind."

Hiernach soll also, nachdem die geistlichen Mittel erschöpft sind, welche außer Acht zu lassen ich gewiß niemals gerathen habe, doch von Staatswegen mit polizeilichen Maaßnahmen vorgegangen werden. Wird Bunsen nicht auch der Eisenacher Conferenz sein: Gamaliel! Gamalil! zurufen? Ist das nicht die „Zuchtpolizei", nach der die „Oberkirchenräthe von Jerusalem die Apostel

stäupeten?“ „That nicht eben das der Großherzog von Toskana? er ließ die Madiais nur in Haft halten“, ist das nicht der „Polizeirath, der die Cechetti zu Zuchthaus verurtheilt?“ Ja welche Ausdrucksweise von einer Abordnung des deutschen Gesammtkirchenregiments und einem Vertreter der Union, die „jüngeren Schößlinge der reformirten Schwesterkirche“ (Independenten, Baptisten), als Sektirer zu behandeln, welche zuerst in geistliche inquisitorische Zucht der Kirche zu nehmen und erst, wenn diese erschöpft ist, ja bei Leibe nicht eher dem weltlichen Arm zu übergeben sind!

Das Stärkste von Allem aber ist:

6.

„Als eine Staatspflicht erscheint, den Landeskirchen ihre Vermögens- und Eigenthumsrechte gegenüber den ausscheidenden Sektirern vollständig zu wahren, auch feindseligen Angriffen der Sekten gegen die Landeskirche, eben so wie zudringlichem, den Frieden der Gemeinde störenden Proselytenmachen mit Kraft entgegenzutreten.“

Das ist doch buchstäblich mein so angefochtener

Grundsatz auf dem Kirchentag 1853, daß „der Staat nicht für seine Ordnung, sondern zum Schutze der Kirche Maaßregeln des Zwanges eintreten zu lassen habe“, daß er nicht nothwendig gestatten müsse, „daß Sekten dieser Art durch Colporteure und ähnliche Mittel Glieder von der Kirche abtrünnig machen, daß selbst aus fremden Ländern Emissäre geschickt werden, um die Sektirerey in ihre Mitte zu pflanzen.“ Es ist buchstäblich dasselbe mit „der etwas geschrobenen Antwort, welche der scharfsinnige Oberkirchenrath auf dem Kirchentag von 1853 auf die offene Frage der Baptisten*) gab“, und in der er „so viel von den Rücksichten sprach, welche der Staat auf den Schutz der Kirche zu nehmen habe, und wiederum von der Unmöglichkeit, daß die Kirche einen solchen Schutz verschmähe“ (II. 121). Nur hat die Eisenacher Konferenz meinen Schlußsatz nicht angenommen, „daß die Kirche sich siebenmal besinnen muß, bevor sie den Staat angeht, irgend etwas von äußerer Gewalt zu ihrem Schutz anzuwenden.“ Werden sich die „armen unglücklichen Baptisten“ aus

*) Das ist selbst eine Unrichtigkeit; eine Frage der Baptisten lag nicht vor, da die Baptisten nicht Antheil am deutschen evangelischen Kirchentag haben.

diesen Beschlüssen mehr „Trost schöpfen können" als aus meiner Rede?

Ich muß hiernach Herrn Bunsen mit allen seinen Deklamationen über Religionshaß, Unduldsamkeit, Verfolgung ein für alle Mal von mir weg an die Eisenacher Konferenz und an Dr. Nitzsch verweisen. Es ist auch nicht eine Sylbe über Einschränkung der Toleranz des Staates in meinem Vortrag, die mir noch allein angehörte, die nicht von diesem bestätigt, ja noch mehr gesteigert worden ist. Insbesondere aber erwarte ich, daß sowohl Bunsen als alle andern Vorkämpfer für die religious liberty von jetzt an aufhören werden, mich wegen jener horrenden Unduldsamkeit auf dem Kirchentage in Anspruch zu nehmen. Ich weise sie an den Bedeutendern. Es ist die Autorität gewissermaaßen des gesammten deutschen Kirchenregiments, ist die Autorität des angesehensten Vertreters der weiteren und freieren kirchlichen Ansicht. Das verlohnt sich doch eher ihres Angriffs als meine Unbedeutendheit. Mir gereicht es natürlich zur Befriedigung, daß meine wissenschaftlichen Ausführungen eine solche praktische Bestätigung haben, und insbesondere gereicht es mir zur Genugthuung gegenüber allen diesen Schmähungen, daß ich in der großen Versammlung

des Kirchentags allein es in Acht nahm, einen Schutz der Kirche zu wahren, von dem sich herausstellt, daß die Kirche auf ihn nicht verzichten kann und nicht verzichten wird.

Die Autorität der einmüthigen Beschlüsse der Eisenacher Konferenz und des O.-K.-R. Nitzsch dürfte man nun freilich für eine vollgenügende erkennen. Aber dennoch lasse ich mir selbst an ihr noch nicht genügen. Ich habe eine Autorität von noch größerem Gewicht, keine geringere als die des berühmten Gründers oder Vorkämpfers der „Volkskirche gegen die Pfaffenkirche", als die des Dr. der Theologie Bunsen selbst. Derselbe bekennt sich nämlich zwar allerdings mit Merle d'Aubigné gegen Bethmann-Hollweg zu der „vollen Religionsfreiheit", die keine Beschränkung auf christliche Religionsvereine zuläßt, und er läßt mich, wie gesehen, bitter darüber an, daß ich Denjenigen, welche die christliche Offenbarung läugnen (Deisten), gemeinsame Gottesverehrung versagen will, wozu doch „jede religiöse Ueberzeugung treibt". Nichtsdestoweniger aber schreibt er (II. 68):

„Wenn Uhlichs Amtsbruder Krause (Sachse?) bei der freien Gemeinde in Magdeburg darauf bestanden hat, daß die Gemeinde sich

nicht einmal die „christliche nennen" soll, weil dieses schon eine der freien Gemeinde lästige und ihrer Stellung unwürdige Beschränkung sei, so hat er dadurch nur die Gerechtigkeit der Verfügung anerkannt, welche dergleichen Vereine nicht als religiöse anerkennt, sondern als politische beaufsichtigt."

Er versagt also allen denen, welche sich nicht „christlich nennen" (das heißt doch soviel als sich nicht zur christlichen Offenbarung bekennen), die Anerkennung als religiöse Vereine, und in Folge dessen (nach unserem Vereinsgesetz) die Theilnahme der Frauen und Lehrlinge, die doch auch wohl religiöse Ueberzeugung treibt. Ob die hier in Rede stehende Gemeinde deistisch oder atheistisch ist, thut nichts zur Sache. Den Grundsatz stellt Bunsen allgemein auf, daß, wenn nur eine Gemeinde sich nicht christlich nennen will, also auch die deistische, sie als politisch behandelt werden soll. Kann ich noch eine höhere Autorität finden für meinen Grundsatz und den der Eisenacher Konferenz, daß denen, die sich vom Glauben an die Offenbarung (Deisten) lossagen, die religiöse Vereinigung untersagt werden dürfe? Kann ich noch eine größere Beruhigung

meines „zarten theologischen Gewissens" dafür finden, daß ich trotz meines „Widerspruchs mit der kirchlichen magna charta" noch in „Amt und Würden" bleibe?

Nun hat freilich Bunsen durch seine Uebersetzung der Bibel ins Japhetische und den ausgezeichneten semitisch-japhetischen Dictionaire es auch denen möglich gemacht, sich zum Christenthum zu bekennen, die von der ganzen christlichen Offenbarung nicht das Geringste glauben, und er mag darauf gestützt, jedem Biedermanne zumuthen, daß er sich „christlich nenne." Aber ich könnte mir doch denken, daß der Prediger einer aufrichtig deistischen Gemeinde also zu ihm spräche: „Daß das Christenthum dasselbe sei mit Vernunft und Gewissen, ist eben Ihre religiöse Ueberzeugung, ich habe die andere, daß das Christenthum etwas specifisches ist, das sich für weit höher ausgiebt, als alle Vernunft, daß ich daher als bloßer Vernunftglaubiger mich nicht christlich nennen kann. Es besteht aber doch, dünkt mich, die „volle Religionsfreiheit" und die „gleiche Berechtigung auf dem Gebiete des Gewissens", die Sie vertreten, darin, daß ich nicht Ihrer sondern meiner religiösen Ueberzeugung zu folgen habe. Ich glaube an die „sittliche

Weltordnung“ so gut als das ganze deutsche Volk und der todtkranke treue Alliirte der Königin von England und sein berühmter Feldherr und der Doktor der Theologie Bunsen und „die Weisen aller Völker und Zeiten.“ Ja ich glaube noch mehr, ich glaube an einen persönlichen lebendigen Gott, den Sankt Lessing, wie Jakobi ihm nachsagt, läugnete, und den selbst Sankt Göthe dahin gestellt seyn ließ. Aber an Offenbarung und Wunder und an die Versöhnung Gottes durch Christus glaube ich nun einmal nicht. Nun aber bin ich ein wahrhaftiger und einfältiger Mann. Ich mag mich nicht einen Christen nennen, da ich den christlichen Glauben nicht theile. Ihre verdienstliche Uebersetzung der Bibel in's Japhetische hilft mir auch nichts, weil mein Gewissen mir alle Mentalreservationen verbietet. Auch habe ich nicht eine hohe philosophische Intnition, in deren Nebel Christenthum und Spinozismus in Eins verfließt. Soll nun darin ein Beweis oder auch nur ein Verdacht liegen, daß ich politische Absichten hinter religiösem Vorgeben verberge? Hat nicht einer der edelsten und tiefsten deutschen Denker, der Philosoph Jakobi, gerade so gedacht wie ich, da er in seiner Schrift von den göttlichen Dingen zugleich den Gottesglauben gegen den Schelling'schen Pan-

theismus vertrat, und den christlichen Glauben des Wandsbecker Boten von sich ablehnte? Und sollen nun Alle, die so denken, wie der Philosoph Jakobi, um deswillen Jakobiner seyn? Und dennoch sollen wir, bloß deswegen, weil unser Bekenntniß unverworren und aufrichtig ist, als „politisch“ beaufsichtigt, sohin unter „Zuchtpolizei“ genommen, der Gemeinschaft unserer Frauen und Kinder bei der Gottesverehrung beraubt und eventuell „eingesperrt und gepfändet“ werden! Es ist ja doch die Gewissensfreiheit, nach der Sie Ihr Buch betiteln, nicht die Konfusionsfreiheit oder gar die Freiheit der Heuchelei!“

Was der Verfasser der Briefe über Gewissensfreiheit diesem Manne darauf zu antworten hat, ob er sich darauf berufen wird, daß seine Gedanken mitunter ihm selbst nicht ganz klar seyen, oder daß seine künftige Stellung in Preußen Rücksichten fordere, das ist nicht meine Sache. Ich erfreue mich nur der unvergleichlichen Autorität, die ich an ihm für meine Lehre der Intoleranz besitze.

Viertes Kapitel.

K i r ch e.

Es ist der Höhepunkt der Polemik Bunsens gegen mich, und ist mein Todesstoß in der öffentlichen Meinung, daß meine Auffassung des Begriffs der Kirche nicht etwa „halb katholisch sondern ganz katholisch oder (damit keine Unklarheit bleibe) ganz papistisch“ ist (II. 139). Aus dieser Auffassung aber komme es, daß ich Independenten, Baptisten, Quäker u. s. w. als Sekten und nicht vielmehr selbst als Bestandtheile der Kirche betrachte:

> „Extra ecclesiam nulla salus! Außerhalb jener geschichtlichen Anstalt mit ihrer Handreichung von Geschlecht zu Geschlecht (der Tradition der katholischen Kirchenrechtslehrer) ist kein Heil. Nicht innerhalb jener Emporkömmlinge und Pilze, wie Independenten und andere jüngere Schößlinge der re-

formirten Schwesterkirche. — Nein, in der geschichtlichen, von Geschlecht zu Geschlecht die Mysterien fortpflanzenden das Wunder des Altars bewahrenden Kirche" (II. 143).

Hätte ich den richtigen Begriff der Kirche, wie ihn Bunsen, die Independenten noch überbietend, aufstellt, so müßte ich erkennen, daß alle diese verschiedenen evangelischen Denominationen (wie jetzt der beliebte Ausdruck ist) eben so gut evangelische Kirche sind als Lutheraner und Calvinisten. Kirche im wahren Sinne ist ja nichts andres als die Gemeinde, und diese legt die Schrift aus „nach dem Geiste, der ihr gegeben ist", Lutheraner so Baptisten anders, aber alle mit gleichem Recht des heiligen Geistes. Wer sich evangelisch nennen will, muß das anerkennen, und kann daher unmöglich gut heißen, daß der Staat, was er der lutherischen und reformirten Gemeinde gewährt, der baptistischen versage, oder vollends ersterer einen Schutz gewähre gegen letztere.

Das ist Bunsen's folgerichtige Auffassung. Da hätte er aber redlich den meist ununterrichteten Lesern sagen müssen, daß ich den protestantisch-kirchlichen Begriff der Kirche, der die Sekten nicht ein- sondern ausschließt, vertrete, und er mir den

independentischen Begriff derselben gegenüberstellt. Statt dessen giebt er den Anschein, daß ich den katholischen Begriff der Kirche vertrete und er mir den evangelischen gegenüberstellt.

Katholisch soll es seyn, daß „die Kirche eine Handreichung der Heiligthümer von Geschlecht zu Geschlecht ist" und daß „wir das evangelische Princip der freien Schriftforschung verstehen und üben zugleich in der Gebundenheit durch die Ehrfurcht vor dem Glauben der Jahrhunderte und vor dem Zeugniß der besonders erleuchteten Männer und Zeiten." Die Handreichung der biblischen Heilslehre von Geschlecht zu Geschlecht soll die Tradition der katholischen Kirche seyn (II. 143), die doch Lehren außerhalb und über der Bibel enthält, die Ehrfurcht vor dem Zeugniß erleuchteter Zeiten soll dahin führen, daß man Galilei verfolgt (II. 163), und wenn man nicht nach Sektenweise täglich alle von der Kirche gewonnene Erkenntniß in Frage stellt, wenn man meint, was wir in der Augsburgischen Konfession und dem Katechismus Luther's an biblischer Wahrheit besitzen, sei so hinreichend, daß es aparter Entdeckungen gar nicht mehr bedarf, so heißt ihm das die „untrüglich lehrende theologisch-priesterliche Anstalt." Wie ka-

tholisch, wie papistisch war Luther, der sich Zwingli gegenüber für seine Abendmahlslehre ungeachtet der freien Schriftforschung auf die Lehre der Kirche von Anbeginn berief! Wie katholisch, wie papistisch verfuhren Luther und Melanchthon, da sie den Pfarrherren 1528 vorschrieben, wie sie lehren müßten, da sie später die Doktoren der Theologie zu Wittenberg auf die Augsburgische Konfession, dieses Werk der „untrüglich lehrenden theologisch-priesterlichen Anstalt" verpflichteten, statt Pfarrer und Doktoren anzuweisen, daß sie lehren müßten je nach ihrer völlig freien Schriftforschung oder noch richtiger je nach „dem Geist, welcher der Gemeinde gegeben ist." Wie katholisch, wie papistisch äußert sich erst in neuester Zeit wieder eine Stimme aus der strengsten reformirten Gegend Preußens*): „Es „steht keineswegs so, daß wir den Gegensatz an„gäben: Du, beliebiger frommer Mensch, findest „dies nicht in der h. Schrift; der Heidelberger Ka„techismus, die ganze reformirte Kirche be„kennt das wohl als schriftgemäß, folglich muß „ein Jeder für sich selbst entscheiden und das Recht

*) Müller (Pfarrer zu Mettmau) in seiner Schrift: „Herr Baptistenprediger Ribbeck." Elberfeld, 1814. S. 23. 24.

„muß eben so wohl auf dieser Seite seyn, als „auf der anderen. Sondern die Sache steht vielmehr so: auf der einen Seite die ganze Menge „der vom Herrn bewährten als seine Zeugen „legitimirten Bekenner, und ihr an Millionen bis „in die Todesstunde bewährtes Bekenntniß, aufgestellt von tief in der Schrift gegründeten Gottesmännern, nach sorgfältiger Prüfung bis zu „jedem Wort und Satz als kirchliches Bekenntniß „angenommen, und seit Jahrhunderten in den „verschiedenartigsten Kämpfen bewährt und erprobt „auch gegenüber Sektirern und Wiedertäufern vergangener Zeiten — das ist das kirchliche auf „die Schrift gegründete Bekenntniß. Diesem „gegenüber steht nun auf der anderen Seite der „einzelne Mensch, und will austreten und zur „Sekte gehen. Da fällt es uns nicht ein, ihn mit „Machtsprüchen oder Bann festzuhalten, aber das „sagen wir ihm doch: es gehört ein kolossaler „Hochmuth dazu, deine Erkenntniß, deine „Schriftforschung, dein Geisteslicht für höher „zu halten, als diese Geistesfülle, die der Herr „seiner Kirche und seinen theuersten Dienern verliehen hat.“ Welcher Frevel gegen die freie Schriftforschung, welche papistische Redensarten

aus dem gelobten Lande des korrekten Antipapstthums! Aber auch welches merkwürdige Doppelgefecht: ein streng Reformirter und ich Lutheraner gegen den Baptistenprediger Ribbeck und den Doktor der Theologie Bunsen!

Vor Allem aber soll es katholisch seyn, daß ich die Rechtfertigung allein aus dem Glauben, diesen „allgemeinen evangelischen Glauben aller protestantischen Gemeinden“ nicht für genügend erachte, das Band der Kirche zu seyn (II. 141.) Und ich gestehe, daß ich ihn nicht für genügend erachte. Wie jetzt Alle, die schriftwidrige Lehre aufstellen wollen, das ausschließliche Ansehn der h. Schrift anrufen, so Alle, die Unglauben säen wollen, diese Rechtfertigung allein aus dem Glauben. Die Rechtfertigung aus dem Glauben ist mit nichten für sich allein der Inbegriff oder das Kennzeichen für evangelischen Glauben und evangelische Kirche; sondern sie ist es nur als die letzte Frucht der gesammten von ihr erkannten Wahrheit. Wer die Wunder des Apostolikums in Zweifel zieht, die Gottheit Christi läugnet, der mag immerhin die Rechtfertigung allein aus dem Glauben bekennen, er ist darum kein evangelischer Christ. Bekennt doch Bunsen selbst sich zu der „Rechtfertigung allein aus dem Glauben“ und

giebt ihr eine Deutung als die „sittliche Selbstverantwortung" (s. o. S. 40), oder die „gläubige willige Gesinnung" (II. 186), daß nicht bloß Kant, sondern auch Voltaire sich unbedenklich zu ihr bekennen müssen, sie dafür aber das gerade Gegentheil von der Lehre der evangelischen Kirche wird, als welche ja gerade darin besteht, daß Christus für uns die Verantwortung trägt, daß sein Blut und nicht unsere Willigkeit aus gerecht macht. Selbst aber, wo die Rechtfertigung aus dem Glauben in ihrer Wahrheit bekannt wird, giebt sie doch keinen Freibrief, andere geoffenbarte Wahrheiten oder Ordnungen als unwesentlich der Kirche zurückzustellen. Es ist ein ungeheures Mißverständniß: nicht die Lehre von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben rechtfertigt, sondern der Glaube rechtfertigt, und um den wahrhaften Glauben in dem Menschen sicher zu wirken, muß die Kirche selbst den ganzen Glauben in seiner Wahrheit erhalten. Auf diese Fülle des wahren Glaubens zu verzichten gegen die Scholastik eines formalen und materialen Princips (Bibel-Autorität und Rechtfertigung aus dem Glauben), gehört nur dem Geiste vertrockneter moderner Theologie, nicht aber dem Geiste der Reformation an. Alle evangelischen

Bekenntnißschriften stimmen deßhalb in der Definition der Kirche überein, sie sey: „die Gemeinschaft der Heiligen, wo das Evangelium recht („rein“) gelehrt wird und die Sakramente recht („laut des Evangelii“) verwaltet werden.“ Alle also fordern gleich mir die Reinheit der ganzen Lehre, und der ganzen Stellung zu den Sakramenten. Keins der Bekenntnisse spricht mit Bunsen: Kirche ist, wo man die Rechtfertigung allein aus dem Glauben lehrt. Keins giebt die Vollmacht, ihr dürft über Gottheit Christi, Dreieinigkeit lehren, wie ihr es in der Schrift findet, ihr dürft die Kindertaufe für ungültig erklären, ihr seyd dennoch die evangelische Kirche, so ihr nur die Rechtfertigung aus dem Glauben lehrt! Also alle die Bekenntnisse der Reformation läugnen ebenso wie „jenes (mein) Bekenntniß“ es läugnet: „daß die Theilhaftigkeit an Christus und an Gott in Christus bedingt sey (bloß) durch den Glauben als eine persönliche gläubige Gesinnung.“ Wie erscheinen doch alle diese Bekenntnisse der Reformation nicht halbkatholisch, sondern ganz katholisch, ganz papistisch, nachdem nunmehr Bunsen den ächten Protestantismus entdeckt oder vielmehr aus dem Kehricht der Aufklärungszeit wieder hervorgesucht hat!

Alle Demagogie bedarf der Schlagworte und wendet sie rücksichtslos an bei jedem Widerstand gegen ihre Nivellirung. In den neunziger Jahren schrie man Aristokrat, wenn es sich auch nur darum handelte, das Aktivbürgerrecht an einige Sous jährliche Abgaben zu binden. Im Sommer 1848 schrie man Reaktionär, wenn Jemand auch nur durch indirekte Wahlen, zwei Kammern u. s. w. die Pöbelherrschaft zu hemmen suchte. So ruft Bunsen Katholik, Papist, wenn man seiner kirchlichen Nivellirung ein Hinderniß ist.

Er bekräftigt sein Anathema über meinen Papismus noch durch eine Apostrophe an die drei noch lebenden Blutzeugen: „Arme Rosa Madiai! fandest du Trost in diesem Gedanken der Kirche?" Desgleichen: „du armer Evangelista Borczynski!" und: „du armer Francesco Cechetti!" (II. 144) als wenn nicht die vielen Tausende wirklicher Blutzeugen der ersten christlichen Jahrhunderte wie der Reformation ihr Leben für den ganzen vollen Glauben und nicht für ein sogenanntes formelles und materielles Princip der Kirche gelassen hätten! Den Schluß endlich bildet die unvergleichliche Stelle:

„Nein! in Gottes und aller Wahrheit Namen! Nein und ewig Nein! Der-

gleichen Redensarten haben noch kein menschliches Herz getröstet, welchem das Heil in Christus verkündigt wurde und aufging als Keim göttlichen Lebens!"

Welch ein Ausruf: „Nein! in Gottes und aller Wahrheit Namen! Nein! und ewig Nein!" Welch ein theatralischer Effekt! welch ein Pathos für den Trost des menschlichen Herzens in Christus! — aus demselben Munde, der das läugnet, was allein dieser Trost ist: die Auferstehung Christi und das ewige Leben, „den Tag, der kein Ende nehmen mag" (s. o. S. 53 Z. 24).

Ich aber habe ein so wenig menschliches Herz, daß dieser Gedanke der Kirche mich wirklich tröstet. Ich wäre ohne Trost bei dem Gedanken, daß z. B. erst die Baptisten die rechte Taufe, an welche die Seligkeit geknüpft ist, wieder aufgefunden hätten, daher bis auf sie und außer ihnen von der großen christlichen Gemeinde nicht gesagt werden könnte: „wer da glaubt und getauft ist, der wird selig!" Denn wenn dann auch etwa noch eine Hülfe darin wäre, daß alle jetzigen Christen Baptisten würden, wer gäbe Bürgschaft, daß nicht später eine andre Sekte durch freie Schriftforschung erst das rechte Fundament der Kirche entdeckte, etwa daß an der

Fußwaschung, die man seit Petrus unterlassen, oder an der Herstellung des ursprünglichen Sabbath statt des Sonntags u. s. w. Alles gelegen sey? Darum liegt ein Trost für das menschliche Herz in dem Gedanken, daß Gott, wie er verheißen, seine seligmachende Wahrheit in der Kirche durch alle Zeiten erhalten hat — selbst das Mittelalter nicht ausgenommen —, sie also eine Handreichung ist von Geschlecht zu Geschlecht, es liegt ein Trost für das menschliche Herz in dem vollen kirchlichen und nicht in dem independentischen oder gar dem Bunsen'schen Begriff der Kirche.

Fünftes Kapitel.

U n i o n.

Wenn ich meine Stellung zur Union vertrete, so vertrete ich damit die Stellung aller Lutheraner in der Landeskirche, die in mir angegriffen ist, und angegriffen werden sollte.

Sie ist in kurzer Bezeichnung diese: Ich bekenne mich zu der lutherischen Lehre und ausschließlich zur lutherischen Lehre, weder halte ich lutherische und reformirte Lehre in den Unterscheidungspunkten für gleich wahr oder für gleichgültig, noch suche ich die Wahrheit in einer Mitte zwischen oder in einer Kombination aus beiden. Ich halte auch dafür, daß ein Kirchenregiment nach Gerechtigkeit und Treue die lutherischen Gemeinden, die ihm durch Gottes Vorsehung anvertraut und als lutherische anvertraut sind, bei dieser ihrer wahren Erkenntniß zu erhalten und ihnen die volle

Bekundun gderselben, namentllich auch in den Formen der Sakramentsspendung, zu gewähren hat. Ebenso aber bekenne ich mich zu der Milde und Mäßigung, welche der andern Konfession nicht die äußerliche kirchliche Gemeinschaft, d. i. namentlich die Theilnahme am Abendmahl versagt, und zu dem einheitlichen Kirchenregiment. Einheitliches Kirchenregiment bedeutet den Unterschied nicht gegen ein gegliedertes (wie nach 6. März 1852), sondern gegen ein kombinirtes Kirchenregiment. Das ist meine Unionsgesinnung, nicht mehr und nicht weniger.

Ein „Verdammen der Reformirten“ liegt darin mit nichten. Ich habe zwar ausgesprochen, daß alle von Gott geoffenbarte Wahrheit, und daher auch die über den Genuß des wirklichen Leibes und Blutes Christi im Abendmahl nothwendig auch von Belang für die Seligkeit ist — und nur das bindet die Gewissen der Lutheraner, an ihr festzuhalten; aber ich habe ebenso bestimmt ausgesprochen, nicht bloß, daß es für die einzelne Seele nur auf den letzten glimmenden Glaubensfunken ankommt, den nur Gott versteht, sondern auch, daß es an sich und für die Gemeinde einen Unterschied des Grades unter den verschiedenen Theilen der Einen Heilswahrheit giebt. Deßhalb halte ich, ohne mir

selbst zu widersprechen, nicht bloß an der Gemeinschaft mit den einzelnen gläubigen Gliedern in der reformirten Kirche — die ja nicht minder gegenüber der katholischen Kirche und den Sekten besteht — sondern auch an der Gemeinschaft mit der reformirten Kirche selbst, als derjenigen — wie ich am Berliner Kirchentag 1853 mich ausdrückte — „die auf die Frage: was ist dein einziger Trost im Leben und Sterben? dieselbe Antwort giebt mit der lutherischen Kirche." Diese Gemeinschaft haben wir mit der katholischen Kirche nicht. Hier sind es schwere und tiefer greifende Irrthümer, die uns trennen, und die überdieß noch gerade specifisch der äußern Gemeinschaft entgegenstehen.

Wenn ich aber — und das ist meine persönliche Stellung, nicht die allgemeine der Lutheraner — wenn ich aber dessenungeachtet in der katholischen Kirche eine wirklich christliche Kirche, ein Gefäß göttlichen Segens mit Gnadengaben ausgestattet erkenne, thut das der Friedens- und Gemeinschaftsgesinnung zu der reformirten Kirche Abbruch? Ja thut es ihr Abbruch, wenn ich mich mit der Ahnung trage, daß die katholische Kirche, zufolge ihrer ununterbrochenen Continuität aus dem apostolischen

Zeitalter, nach der sie Irrthümer angesetzt, aber auch alle Erzeugnisse tiefer kirchlicher Regung bewahrt hat, noch eine besondere Mission im Reiche Gottes haben möge — eine Ahnung, für die ich natürlich keine Sicherheit und keinen Beweis habe, wie ihre Gegner keine Widerlegung? Oder sollte dieß ein Zeichen meines Religionshasses seyn, daß ich Duldung und Frieden anbahne gegen eine Konfession, welche den bei weitem größten Theil der Christenheit und nahe an die Hälfte der deutschen Nation ausmacht? Mit ihr will zwar auch Bunsen, wie er versichert, „friedlich nebeneinander leben" (II. 171), aber mit dem kleinen Vorbehalt, daß er in schuldiger Unterwerfung unter alle englische Mode das unterscheidende Stück ihres Glaubens (das Papstthum) als Antichrist, ja als den einzigen Träger des Antichristthums bezeichnet (Thesen in der 2. Aufl. des Hippolyt).

Die Vorstellung aber hat kein Lutheraner, daß die lutherische Kirche eine von den unzähligen „evangelischen Denominationen" sey, und man unterjocht uns, wenn man uns diese reformirte Vorstellung aufdringt. Alle haben vielmehr das Bewußtseyn, daß die lutherische Kirche ihren eigenen Beruf zwischen katholischer und reformirter Kirche hat, und

daß in jetziger Zeit gerade sich in ihr die Kräfte regen zu einer reichen Ausströmung ihres Geistes in Kultus und Einrichtung und auch in Gestaltung des lange verabsäumten Gemeindewesens, wenn anders nicht der Unionismus sie einerseits unterdrückt, andrerseits zu Einseitigkeit steigert.

Eine Konföderation der drei Konfessionen — lutherisch, reformirt, unirt — schlug ich für Preußen vor in dem Momente, als die landesherrliche Kirchengewalt zurückzutreren im Begriffe stand, und in ihr die Macht, auf welcher vorzugsweise die Einheit der Landeskirche und die Ausgleichung der Parteien beruht, und ich schlug sie nicht minder vor für den evangelischen Kirchentag und das Verhältniß der sämmtlichen deutschen Kirchenregimente, und man muß kein Auge haben für die wirklichen Dinge, sondern nur für die eigenen Projekte, wenn man meint, man könne einem für das ganze evangelische Deutschland gestifteten Kirchentag oder allen deutschen Kirchenregimenten die Union oktroyiren. Zu diesem Gedanken der Konföderation bewog mich gerade das Bestreben, in jener Epoche — es war der Sommer 1848 — Alles in Deutschland, was aufrichtig evangelisch ist, zusammenzuhalten, und wenn dieses Bestreben nicht den vollen Erfolg hatte, so liegt

der Hauptgrund darin, daß der Unionsfanatismus sofort den Kirchentag auszubeuten suchte, und (z. B. die damalige Schrift Stier's) gleich den Beweis unternahm, daß die Konföderation doch in Wahrheit die vollständige Union in sich schließe, worauf ganz natürlich die entschiedenen Lutheraner sofort jede Gemeinschaft mit dem Kirchentag ablehnten. Dagegen kommt es mir nicht zu Sinne, aus dem preußischen Kirchenbestande, nachdem er in die alte Ordnung zurückgetreten ist, eine Konföderation machen zu wollen. Dieser ist vielmehr: ein einheitlicher Organismus der Landeskirche, welcher die beiden Konfessionen unversehrt und unvermischt enthält und zugleich einem neuen dritten Element, das als neutral sich auf die Uebereinstimmung beider stellt, Stätte und Recht gewährt. Durch die Gründung dieses einheitlichen Organismus sind aber die lutherischen und bez. reformirten Gemeinden nimmermehr Independentengemeinden geworden, unter denen die eine die andre nichts angeht. Ihre geistige Solidarität, das Wechselinteresse an ihrer Erhaltung konnte und durfte ihnen das Kirchenregiment nicht nehmen, und Träger desselben ist eben das Kirchenregiment selbst, von welchem sie die Fürsorge für diese Erhaltung ansprechen, da es

dazu und in diesem Sinn seine Macht in der Geburtszeit der Kirche der Reformation erhalten.

Auf der Generalsynode habe ich das Recht der Konfession nicht zu stark, sondern nicht bestimmt genug geltend gemacht.

Ob ich für meine Person bei dieser Stellung geeignet bin, ein Amt im preußischen Kirchenregiment einzunehmen, das lag und liegt mir nicht ob zu entscheiden. Mir lag nur ob, vor und bei und nach meinem Eintritt in das Kirchenregiment diese Gesinnung offen und deutlich kund zu geben, und daß ich es daran nicht fehlen ließ, macht mir Niemand streitig, der den Verhältnissen näher steht, ja auch mein Gegner macht es mir nicht streitig, sondern er befaßt sich vielmehr selbst mit dem Beweis, wie grell ich das gethan. Aber, von meiner Person abgesehen, muß ich behaupten, daß diese kirchliche Stellung in der preußischen Landeskirche eine vollberechtigte ist, ja daß sie als die regelmäßige betrachtet werden muß. Ich behaupte das nicht bloß nach dem Rechte der ewigen Gerechtigkeit und Wahrheit, das durch keine irdische Gewalt abgeändert werden kann, sondern auch nach dem positiven Rechte der in Preußen geltenden Allerhöchsten Anordnungen. Und dieses ist der Punkt, auf

dem ich wieder besonders hart mit meinem Gegner zusammenstoße.

Ich habe in meinem Vortrag über christliche Toleranz in einer Anmerkung und hier wieder in einer Parenthese die Worte niedergeschrieben: „die Bekenntniß-Union ist die Ausnahme in Preußen", oder wie mein Gegner es richtig übersetzt: „der Konsensus ist die Ausnahme in Preußen." Bekenntniß-Union ist der Gegensatz zu Kirchenregiments-Union und Abendmahls-Union. Niemals habe ich bei einer Aeußerung weniger auf Widerspruch und Anfeindung gerechnet, als bei dieser. Es ist das einfache Aussprechen einer Thatsache. Es ist ebenso, wie wenn ich gesagt hätte: „in Preußen besteht noch landesherrliches Kirchenregiment und Konsistorialverfassung", worüber sich Mancher ärgern mag, was er aber doch als Thatsache nicht bestreiten kann. Darauf aber gründet Bunsen seine letzte und stärkste, seine auf einen sehr deutlichen praktischen Erfolg gerichtete Anklage. Er findet darin den berechneten Umsturz der Union. „Man stört die Asche Friedrich Wilhelms III. auf", und ich bin deß der Urheber. — Die rechtliche Auffassung der preußischen Union, die er selbst dem entgegenstellt, leidet nun freilich, wie Alles, was

von ihm ausgeht, nicht an allzugroßer Klarheit. Aber das stellt sich doch heraus: „Die Union nimmt grundsätzlich keiner Gemeinde ihr Bekenntniß. Umgekehrt, sie legt ihr zwei in den wesentlichsten Punkten übereinstimmende und doch von einander unabhängige Reihen von Bekenntnissen und symbolischen Büchern vor“ (II. 155). Danach ist seine Meinung, daß in jeder der Union beigetretenen Gemeinde, ja — da er andre in der Landeskirche nicht dulden will — in jeder zur preußischen Landeskirche gehörigen Gemeinde die beiderseitigen Bekenntnisse zusammen gelten, sey es zur Auswahl, sey es zur Neutralität gegen den Unterschied. Mit anderen Worten, daß wenn auch die Theologen verschiedenen Lehrtypus als bloße wissenschaftliche Konceptionen behalten mögen, doch die Gemeinden in der preußischen Landeskirche sammt und sonders alle auf dem gemeinsamen neutralen evangelischen Bekenntnisse und nicht mehr auf dem lutherischen oder reformirten stehen. „Der Konsensus ist die Ausnahme in Preußen“ — das ist ihm der äusserste Frevel. Seine Ansicht ist danach nothwendig: „der Konsensus ist die Regel in Preußen“, oder eigentlich: es steht Alles nur auf dem Konsensus. Daß das die richtige Bezeichnung der bei-

derseitigen Positionen ist, wird wohl von meinem Gegner nicht bestritten werden. Nun ruht aber die seinige einfach auf einer völligen Unkenntniß. Er richtet eine erbitterte Anklage gegen meine Person wegen eines Grundsatzes, der eben hier zu Lande zu Recht besteht, und den das Kirchenregiment, bevor ich ihm angehörte, auf das Klarste ausgesprochen und fortwährend aufrecht erhalten hat.

Die Kab.-Ordre vom 28. Febr. 1834, diese wirkliche Magna Charta für die lutherische (bez. reform.) Kirche in Preußen — wie ich sie schon auf der Synode von 1846 nannte — enthält zwei folgenschwere Grundsätze: Für's Erste daß „der Beitritt zur Union Sache des freien Entschlusses“ ist, sohin Gemeinden im Verbande der Landeskirche bleiben können, welche die Union gänzlich von sich weisen, also der andern Konfession die äußere Gemeinschaft d. i. die Theilnahme am Abendmahl versagen, so sie nur das einheitliche Kirchenregiment anerkennen; wie denn die Kab.-Ordre ausdrücklich auch von „nicht unirten Kirchen“ und ihrer Stellung zur Agende handelt. Für's Andere, daß auch der Beitritt zur Union nicht ein „Aufgeben des bisherigen Glaubensbekenntnisses bedeutet“, sondern nur den „Geist der Mäßi-

gung und Milde", welcher die Verschiedenheit der Lehrpunkte der andern Konfession (die also danach doch fortbestehen) nicht mehr als Grund gelten läßt, ihr die äußerliche kirchliche Gemeinschaft (d. i. das Abendmahl) zu versagen."

Demgemäß hat denn auch das Kirchenregiment den Grundsatz festgehalten, daß der Beitritt einer Gemeinde zur Union an dem bisherigen Bekenntnißstand als lutherische oder reformirte Gemeinde nichts ändert, sondern bloß die Verpflichtung begründet, die Glieder der andern Konfession in Gemeinschaft und Abendmahl aufzunehmen, d. h. daß er nicht eine Bekenntniß-Union, sondern nur die Gewährung des Abendmahlsgenusses enthält. Auch in den der Union beigetretenen Gemeinden wird daher der Religions-Unterricht nach dem besondern Bekenntniß (dem lutherischen oder dem reformirten Katechismus), nicht nach einem Konsensus beider ertheilt, auch in ihnen wird der Geistliche durch die Vokation auf das besondere (lutherische oder reformirte) Bekenntniß, nicht auf den Konsensus verpflichtet.

Mit völliger Klarheit baut auch die spätere Kab.-Ordre vom 6. März 1852 auf diesen Grund-

sätzen. Hier ist im Eingange ausdrücklich erklärt, daß „die Union nach den Absichten des hochseligen Königs nicht .... die Bildung eines neuen dritten Bekenntnisses (das wäre doch der consensus) herbeiführen", sondern nur „die Schranken, welche damals die Vereinigung von Mitgliedern beider Konfessionen am Tische des Herrn gegenseitig verboten, für alle diejenigen aufheben" sollte, die sich „nach dieser Gemeinschaft sehnten." Das heißt mit anderen Worten: nicht Bekenntnißgemeinschaft, sondern nur Abendmahlsgemeinschaft ist der Sinn der Union Friedrich Wilhelms des Dritten. — Ferner ist hier §. 2 u. 3 bestimmt, daß „der evangelische Ober-Kirchenrath aus Gliedern beider Konfessionen besteht" und daß, „wo die Entscheidung nur aus einem der beiden Bekenntnisse geschöpft werden kann, die konfessionelle Vorfrage nicht nach den Stimmen sämmtlicher Mitglieder, sondern allein nach den Stimmen der Mitglieder des betreffenden Bekenntnisses entschieden werden" soll, und was man immer von dem Werthe dieser Anordnung an sich oder in ihrer Ausführung denken mag, so viel geht unwiderleglich aus derselben hervor, daß die Ober-Kirchenräthe lutherisch oder reformirt sind, also diese beiden Konfessionen

nicht in eine „Bekenntniß-Union" verschmolzen sind, sondern in ihrer Unvermischtheit fortbestehen. Wäre ein solcher Erlaß in einem Lande, wo wirklich die Bekenntniß-Union vollzogen ist, z. B. in Baden, möglich gewesen? — Ferner heißt es (§. 2): „es können aber nur solche Personen in denselben (den Ober-Kirchenrath) aufgenommen werden, welche das Zusammenwirken von Gliedern beider Konfessionen im Regimente mit ihrem Gewissen vereinbar finden." Danach ist zur Aufnahme in den Ober-Kirchenrath nicht einmal die Zustimmung zur Abendmahlsgemeinschaft, sondern nur zur kirchenregimentlichen Gemeinschaft erforderlich, und ist damit die Möglichkeit offen, daß auch der Theil der Landeskirche, welcher der Union überhaupt nicht beigetreten ist, eine Vertretung im Ober-Kirchenrath erhalte. — Ueber dem Allen ist noch (§. 1) ausgesprochen: „der evangelische Ober-Kirchenrath ist verpflichtet, ebensowohl die evangelische Landeskirche in ihrer Gesammtheit zu verwalten und zu vertreten, als das Recht der verschiedenen Konfessionen und die auf dem Grunde derselben ruhenden Einrichtungen zu schützen und zu pflegen." Es sind also die Konfession und die konfessionellen Einrichtungen zu schützen und zu

pflegen, nicht bloß als absterbende zu dulden, oder auf dringendes Verlangen nachzulassen.

An diesen klar ausgesprochenen Grundsätzen der Kab.-Ordre vom 6. März 1852 ist durch die spätere Kab.-Ordre vom 12. Juli 1853 nicht das Geringste geändert worden. Diese ist bloß dagegen gerichtet, daß nicht „konfessionelle Sonderbestrebungen die Ordnungen der Kirche untergraben, nicht Synodalversammlungen oder einzelne Geistliche eigenmächtig beschließen, die Bezeichnung als evangelische Gemeinden und den Unionsritus aufzuheben, und daß Abweichungen von den Ordnungen der evangelischen Kirche (d. i. der Agende) nur auf gemeinsamen Antrag des Geistlichen und der Gemeinde in Berathung genommen werden sollen." Sie betrifft also durchaus nur die Ablösung von der Agende und hat mit den oben ausgeführten Principien gar keine Berührung.

Den deutlichsten Beweis aber für meine Aeußerung, daß in Preußen die Bekenntniß-Union nur Ausnahme ist, giebt die mit „Allerhöchster Genehmigung Sr. Majestät des Königs" ergangene Instruktion des evangelischen Ober-Kirchenraths vom 12. Mai 1852 über die Ausführung der Kab.-Ordre vom 6. März 1852. Hier ist unter Andrem ge-

sagt: „daß sie (die Abgränzung der Abstimmung nach Konfessionen) nicht auf die Angelegenheiten der Gemeinden sich erstreckt, für welche kirchenordnungsmäßig der übereinstimmende Inhalt beider Bekenntnisse die Grundlage ihrer Vereinigung und die Norm für die Thätigkeit des in ihnen bestehenden geistlichen Amtes geworden ist.“ Die Gemeinden, welche auf den übereinstimmenden Inhalt beider „Bekenntnisse“ (d. i. Konsensus oder Bekenntniß-Union) gebaut sind, werden also hier als solche hingestellt, auf welche die allgemein für die Landeskirche ergangene Kab.-Ordre vom 6. März sich nicht erstreckt, sohin — als Ausnahme. Diese Instruktion vom 12. Mai, gleichwie auch die Kab.-Ordre vom 6. März selbst, erging vor meinem Eintritt in das Kirchenregiment, der nicht, wie Bunsen unrichtig angiebt, 1850, sondern 1852 und zwar gerade auf Grund jener beiden Erlasse erfolgte, und es sagt diese Instruktion genau dasselbe, was meine angefochtene Aeußerung: die Bekenntniß-Union (der Konsensus) ist in Preußen die Ausnahme. Dieses „centnerschwere Wort: der Konsensus ist Ausnahme in Preußen“, das ich nur in „einer Anmerkung in Klammern setzte“, und Bunsen in dreifach vergrößerter Schrift

abdrucken läßt (II. 243), hat also der Ober-Kirchenrath, bevor ich die Ehre hatte ihm anzugehören, in einem amtlichen Erlaß verkündet.

Die Ausnahme ist dazu gering. Auf dem Konsensus stehen die Militärgemeinde, die Universität Bonn, einige wenige kombinirte Gemeinden, in größerer Zahl nur die rheinischen Gemeinden.

Von dem Allem weiß Bunsen nichts. Wenn er jenes Wort als konfessionellen Fanatismus oder als sophistische Untergrabung der Union vor das Gericht der öffentlichen Meinung zu stellen sich bewogen fand, so konnte er doch bei einiger Sachkenntniß unmöglich mir es aufbürden. Soll ich verantwortlich seyn für das, was die oberste Kirchenbehörde vor meiner Zeit angeblich gegen die Union gesündigt? Darf ich vor das Gericht der öffentlichen Meinung gestellt werden, weil ich dasjenige als Rechtsbestand in Preußen aussagte, was ohne alle meine Betheiligung durch amtliche Anordnung unter Allerhöchster Genehmigung Sr. Majestät des Königs als Rechtsbestand erklärt worden ist?

Diese ganze unerhörte Anklage fällt also vollständig in nichts zusammen. Ich bin nicht der Urheber dieses Grundsatzes, den Bunsen als konfessionelle Intoleranz und Engherzigkeit, als Unter-

grabung der Union bezeichnet. Aber in der That ist es auch nicht der Ober-Kirchenrath, der die Instruktion vom 12. Mai erließ, auch nicht des Königs Majestät, welche sie genehmigte und die Kab.-Ordre vom 6. März gab. Sondern der Urheber ist allein der hochselige König Friedrich Wilhelm III., welcher dem konfessionellen Glauben und Gewissen — wäre es sogar, was noch nicht ausgemacht ist, in Ueberwindung eines Lieblingsgedankens — nach Gerechtigkeit und nach Treue gegen sein kirchenregimentliches Amt, die Magna Charta von 1834 verliehen. Indem er den Beitritt zur Union dahin charakterisirte, daß er nicht Bekenntnißgemeinschaft, sondern nur Abendmahlsgemeinschaft bedeute, hat er nicht „in Klammern und in einer Anmerkung", sondern in einer Königlichen Zusicherung das „centnerschwere Wort" gesprochen: die Bekenntniß-Union ist in Preußen nur die Ausnahme. Die Erlasse Sr. Majestät des jetzt regierenden Königs sind nur das Festhalten und der Ausbau dieses ersten Fundaments. — —

Die preußische Union hat das Schicksal, daß jede Partei sie als das Wachs gebraucht, dem sie ihr eigenes Siegel eindrückt. Eine zahlreiche theologische Partei betrachtet die Union als die Kirche

der Schleiermacher'schen oder Schleiermacher entstammten Theologie, in welcher daneben noch Lutherthum und Calvinismus bis zu ihrem Absterben geduldet werden. Dazwischen ist der und jener von besonderer praktischer Begabung, der betrachtet sie als die Kirche, in welcher die ganze Energie auf das thätige Christenthum geht, und die Bekenntnißfrage nicht zur Sprache kommt. Eine noch größere Menge, die dem Glauben entfremdet ist, betrachtet sie als die Kirche der Bekenntnißlosigkeit und der beliebigen persönlichen Meinung und dergleichen mehr, je durch alle Schattirungen durch. So denn natürlich drückt auch Bunsen sein eigenes Siegel in dieses Wachs. Er betrachtet die Union als die Herstellung oder doch Anbahnung seines apostolischen Zeitalters. Die Züge der Union sind daher nach ihm: für's Erste die Bekenntnißlosigkeit, oder der „Bibelglaube" statt „Bekenntnißglaube" (II. 173), das heißt nach seinem Dictionary die japhetische Offenbarungsläugnung — für's Zweite die absolute Gemeindegewalt, die Synodalverfassung ohne alle Beimischung konsistorialen und landesherrlichen Elements (II. 254) — für's Dritte die Vernichtung des lutherischen Geistes durch den reformirten, als welcher allein sich weltgeschichtlich

fähig erwiesen, religiöse und bürgerliche Freiheit zu gründen (II. 23).

Wie alle Kinder Rousseau's erkennt er an dem, was geschichtlich begründet und zu Recht bestehend und verbürgt ist, kein Hinderniß für seine Doktrin. Was ihm das Vernünftige scheint, ist ihm auch das geltende Recht und ohne Rücksicht durchzuführen. Mit einem kühnen Griff erklärt er von vorn herein die preußische Landeskirche als eine „unirte" (II. 172), spricht dann folgerichtig der Konfession alles Recht ab, wo sie die Union (und zwar die Bekenntniß-Union) hindert: „was der Union entgegen ist, kann nie als Bekenntnißschutz geltend gemacht werden" (II. 228) — alles das gegen die feierlichen Zusicherungen Friedrich Wilhelms III., daß der Beitritt zur Union freiwillig ist und daß bei der Union das Glaubensbekenntniß unversehrt bleibt, daß also die Landeskirche nicht unirt und das Bekenntniß keines Schutzes verlustig zu keiner Einschränkung genöthigt ist als allein zu der des einheitlichen Kirchenregiments. Die Kab.-Ordre vom 6. März 1852 deutet er, daß sie darauf ausgehe, „das Aufgehen der beiden Sonderbekenntnisse in eine einheitliche Kirche als Ziel aufzustellen", daß sie die „lutheranische Beschränkt-

heit" wie einen „Kranken" behandle (II. 229), während dieselbe von alle dem keine Spur enthält, und im Gegentheil „Schutz und Pflege der Konfession" anordnet. Er steht als eine höhere Macht über den Anordnungen der Könige von Preußen und gebietet, daß sie das Gegentheil von dem sagen müssen, was die Könige in ihnen gesagt, damit sie seinen Zwecken dienen.

Aber nicht genug, daß er seiue eigenen Ansichten und Lieblingsentwürfe also zu Gesetz und Ordnung der preußischen Kirche erhebt, er hält es auch für Recht, sie mit den äußersten Mitteln durchzuführen, er rechtfertigt und empfiehlt jede Gewaltthätigkeit gegen die, so sich ihnen nicht fügen. Von den damaligen Maaßregeln preußischer Beamten gegen die renitenten Lutheraner, über welche selbst die Koryphäen der unionistischen Richtung — Schmieder, Julius Müller — nur mit der höchsten Mißbilligung reden, hat er nur den Ausdruck: „nicht bloß daß man hier und dort mit dem strengen Recht gegen die Lutheraner verfuhr" (II. 32) — eine wahrhaft würdige Parallele zu dem: ;„es war kein reines Blut" oder „es sind doch nur Ketzer, die man brennen sieht." Sein Rath aber an die Obrigkeit

in Preußen ist es, nunmehr endlich durchzugreifen, Niemand mehr anzustellen als Prediger oder Schullehrer, der nicht „für das Amt und die Gemeinde als eine unirte paßt“ (II. 246), und alle diejenigen, die nicht gesonnen sind, sich an die „Einstimmung der Sonderbekenntnisse zu halten, und die nicht übereinstimmenden theologischen Lehrpunkte im Gemeindeleben in den Hintergrund zu stellen“, aus der Landeskirche heraus in „lutheranische oder calvinische Sonderkirchen“ zu verweisen. Die „Theologen“ dürfen wohl noch die eine oder andre „Lehrmethode und Ausführung der andern vorziehen“ (etwa wissenschaftliche Abhandlungen so oder anders schreiben), aber keinen Gebrauch davon für das „gemeindliche Leben“ machen, also im Jugendunterricht, in der Spendeformel des Abendmahls und der Taufe ihr lutherisches oder reformirtes Bekenntniß nicht mehr kund geben, oder aber nicht mehr in der „unirten Kirche“ bleiben (II. 203). Ja, wem „die völlige Verschmelzung beider ein Gräuel ist“ — und es ist die ganze sogenannte lutherische Partei, welcher diese Verschmelzung in ein neutrales Bekenntniß eine Einbuße an evangelischer Wahrheit ist — „möge ausscheiden in Frieden!“

Der Eigenmacht und Widerrechtlichkeit, mit der die preußische Landeskirche zu einer Kirche der Bekenntniß-Union gemacht wird, wird also noch die Gewaltthätigkeit hinzugefügt, die Abweichenden vom Amte zu treiben. Ja diese drastische Durchführung der Union ist gewissermaaßen die Haupttendenz des Buches, und wir haben vor uns die merkwürdige Erscheinung: ein vorzugsweise toleranter Mann schreibt Briefe über Gewissensfreiheit, deren letzter Zweck es ist, daß er den König zu seinem Geburtstage bei den Manen seines Vaters beschwört, die ganze konfessionell gesinnte Geistlichkeit aus Amt und Kirche hinauszuwerfen!

Wie immer seine persönliche Glaubensstellung seyn mag, das hätte man doch nach seinem Programm der Gewissensfreiheit und der Selbstständigkeit der Kirche gegen königliche Diktatur nicht erwarten sollen.

Hätten nicht die „armen unglücklichen" lutherischen Pastoren an ihm ihren Patron finden müssen, wenn sie sich auf ihr Gewissen berufen, das ihnen verbiete, ihr lutherisches Bekenntniß durch eine zwiefacher Auslegung fähige Abendmahlsformel zu verläugnen? Mit nichten! Bunsen ist nicht der Patron des Gewissens, sondern nur

der Gewissens-Freiheit. Sein Eifer ist nur für das willkürliche Gewissen, für neue Einfälle, für kühne Projekte, aber nicht für das gebundene Gewissen, nicht für die Treue gegen eine gegebene Wahrheit. Wenn die Baptisten in Mecklenburg einfallen, um die dortigen Gemeinden zu ihrer exklusiven Lehre von der Taufe zu werben, so sind sie im Recht, und ihre Ausweisung aus dem fremden Lande oder der Gegend ist Unterdrückung. Aber wenn lutherische Pastoren in den Kirchen, die seit der Reformation bis jetzt lutherisch sind, die lutherische Abendmahlslehre bekennen und bekunden wollen ohne alles Anathema gegen die anderen, so sind sie im Unrecht und ihre Verjagung von Amt und Brod ist ein Akt der Freisinnigkeit und der Toleranz.

Möge er aber auch gegen die lutherischen Pastoren Gerechtigkeit und Toleranz außer Acht lassen — es sind ja doch nur Ketzer, die man brennen sieht. Rührt ihn denn gar nicht der Gedanke der Selbstständigkeit der Kirche? Der erbitterte Gegner des Territorialismus, der „fürstlichen Diktatur“ kann doch unmöglich jenem verrufenen Grundsatz huldigen: wem das Land gehört, dem gehört auch die Religion! Wenn die Union in Preußen das

wäre, was er ihr unterlegt, und was sie glücklicherweise nicht ist, hätte dann nicht gerade er sich gegen sie erheben müssen? Hätte nicht gerade er geltend machen müssen, daß der dreihundertjährige Bekenntnißstand nicht durch fürstliche Anordnung aufgehoben werden kann, daß nicht durch fürstliche Anordnung erklärt werden konnte, die Union sey kein Aufgeben des Bekenntnisses, wenn sie — (nach seiner Voraussetzung der Bekenntnißverschmelzung) — thatsächlich ein solches Aufgeben war? Aber mit nichten! Bunsen eifert nur gegen das landesherrliche Kirchenregiment, wie es im Sinne der Reformatoren nach den Grundsätzen des protestantischen Kirchenrechts besteht, als Verwaltung der Kirche auf dem Boden des bestehenden Bekenntnisses und nach Maaßgabe desselben. Aber er findet dieses Kirchenregiment völlig berechtigt, wenn es das bestehende Bekenntniß aufhebt und, wie er meint, seinen abentheuerlichen Planen apostolischer Herrlichkeit oder deren Vorbereitung den weltlichen Arm leiht. Er erkennt keine Schranken landesherrlichen Kirchenregiments an dem Bekenntniß und der geschichtlichen Fundation der Kirche, sondern nur an der Majorität der Urwähler, und wo diese ihren Beifall geben, ist Alles zu Recht bestehend.

Es ist die Pietät gegen Friedrich Wil-

helm III., auf die er sich zu solcher Unterdrückung von Gewissen und Recht beruft. Allein verletzt es denn wirklich die Pietät gegen Friedrich Wilhelm III., daß die Zusicherung der Gerechtigkeit, die er 1834 gab, mit derselben Gerechtigkeit aufrecht erhalten und zur Erfüllung gebracht wird; oder verletzt es nicht vielmehr die Pietät gegen Friedrich Wilhelm III., wenn nach jenen Rathschlägen die Zusicherung, die er gab, gebrochen, wenn die Union, die er gründete, zur Zerstörung des lutherischen und reformirten Bekenntnisses, zur Beschwerung der Gewissen, zur Widersetzung gegen die von Gott jetzt angeregten tieferen Richtungen verkehrt wird?

Ich muß aber noch weiter gehen: ich frage unsern Verkläger nach seiner eigenen Legitimation, jene Pietät anzurufen und überhaupt über die Union Friedrich Wilhelms des Dritten mitzusprechen.

Wie immer man über die Union Friedrich Wilhelms III. streiten mag, soviel ist gewiß: sie ist eine Union zwischen Lutheranern und Reformirten, nicht zwischen der allgemeinen Christenheit und den Arianern, nicht zwischen Christus und Spinoza, nicht zwischen Luther und

Göthe. Wer sich nicht mit der Agende zu den drei ökumenischen Symbolen bekennt, wer die h. Schrift in ihrem eigenen Sinn bloß für jüdische Vorstellungsweise erklärt, und sie erst aus dem Geschichtlichen in's Spekulative übersetzt, wer alle Grundthatsachen christlicher Offenbarung läugnet, nicht an die Auferstehung Christi und die eigene glaubt, wer in der Union selbst nichts Anderes als eine Gemeindegewalt auf Grund des Glaubens an eine sittliche Weltordnung sieht*), der ist nicht legitimirt, über sie mitzusprechen.

Wie noch so viel merkwürdiger stellt sich nun aber jene Erscheinung dar! Der tolerante Mann verlangt bei der Pietät gegen Friedrich Wilhelm IV. die Ausstoßung der lutherischen Geistlichen, weil sie die lutherische Abendmahlslehre um einen Hauch schärfer betonen, als es angeblich die Absicht des Königs war, und siehe da! eben der Mann macht selbst aus der ganzen Union, die nach

*) „Aber allerdings zeigte sich auch von Anfang an die Schwierigkeit, eine geistige Neugestaltung herbeizuführrn. ohne die lebendige Mitwirkung einer selbstständigeu Gemeinde, und ohne Stärkung jenes persönlichen Glaubens an die sittliche Weltordnung, auf welchem allein die Gemeinde ruht" (II. 186).

der Absicht des Königs eine Vereinigung der beiden Konfessionen auf Grund ihres bekenntnißmäßigen christlichen Glaubens ist, eine Kirche der Bekenntnißlosigkeit, des Unglaubens, der verbrauchtesten Rationalisterei! Woran hätte der hochselige König wohl größeren Anstoß genommen, an der von den Lutheranern so dringend erbetenen einfach biblischen Abendmahlsformel — „nimm hin und iß, das ist der Leib des Herrn" — oder an Bunsen's semitisch-japhetischem Bibeldictionaire?

Dem aber steht an Merkwürdigkeit die andre Erscheinung nicht nach: Ein hochgestellter Staatsmann stellt Sr. Majestät dem Könige zu seinem Geburtstage vor, daß nur die reformirte Kirche (in England, Holland, der Schweiz) bürgerliche Freiheit (civil liberty) gegründet hat, die lutherische Kirche dessen unfähig ist, und giebt ihm deßhalb den Rath, dem Lutherthum in seinem Lande doch je bälder desto besser ein Ende zu machen, als welches sein Volk verhindert, die bürgerliche Freiheit zu gewinnen und damit der höchsten Obrigkeit die Stelle anzuweisen, die sie in reformirten Ländern (England, Holland und der Schweiz) einnimmt. Und dieser Rath kommt aus tiefer Pietät gegen Friedrich Wilhelm III.!

Das sind die Zeichen der Zeit! — —

Ich bin hier hauptsächlich nur auf die rechtliche Seite der Union eingegangen, wie sie auch hauptsächlich der Gegenstand des Angriffes des Gegners war. Noch wichtiger freilich ist ihre religiöse Seite: Welches ist die Wahrheit, an die wir uns gebunden erkennen, und die größere Tiefe kirchlichen Lebens, die wir von ihr erwarten? Wie besteht mit der Treue gegen diese Wahrheit auch Unbefangenheit, Friede, Einigkeit, richtige Würdigung des Gemeinsamen und des Besondern, daß sie Früchte des Glaubens und der Heiligung, nicht bloße Polemik, Selbstgenügsamkeit, Veräußerlichung wirke, daß das Lutherthum nicht selbst Zweck sey, sondern nur Mittel und Weg für reines, volles, tiefes, evangelisches Christenthum? Darüber muß ich, bei den bloßen Andeutungen hier, theils auf meine früheren Ausführungen (Kirchentag 1853. Vortrag über christliche Toleranz) und die Ausführungen Anderer verweisen, theils ist es meine Absicht, sowie dringenderen schriftstellerischen Aufgaben genügt ist, eine selbstständige und weiter eingehende Darlegung über lutherische Kirche und Union zu geben. In dieser Streitschrift und einem Gegner von diesem Standpunkt gegenüber ist dazu nicht der Ort.

Zum Schlusse dieser Schrift fasse ich denn noch einmal die wesentlichen Grundsätze meines angefochtenen Vortrags „über christliche Toleranz“ zusammen: daß die Seligkeit nicht an einem Dogma sondern an dem innern verborgenen Leben in Christo hängt, daß über den Glaubensstand des Nächsten kein Mensch Urtheiler und Richter ist, daß im Staate das persönliche Glaubensbekenntniß und seine Bekundung unbedingt frei zu geben, kein Zwang zur Kirche, keine Strafe wegen Abfalls und Irrlehre zulässig, daß allen christlichen Sekten Religionsvereinigung und gemeinsamer Gottesdienst zu gestatten, daß zwischen Lutheranern und Reformirten die äußerliche Religionsgemeinschaft gezeitigt, daß auch die katholische Kirche als eine seegensreiche christliche Kirche zu betrachten ist. Sind das wirklich solche Grundsätze, daß Bunsen für ihre Beurtheilung keinen andern so passenden Tag finden konnte, als den der Pariser Bluthochzeit? Sind es wirklich Grundsätze, deren „letztes Wort die Bartholomäusnacht und die Inquisition“ ist? Hätte ich nicht ebenso und vielleicht mit besserem Erfolg zu seiner Beurtheilung den Tag der Hinrichtung Carl I. wählen können, als das erste Wort zu der religiösen und bürgerlichen Freiheit, die er lehrt. Allein sind

solche Effektstücke würdige Mittel bei dem Kampfe der Ueberzeugungen?

Ich stelle aber ebenso zum Schlusse dieser Schrift auch das Urtheil über das Buch „die Zeichen der Zeit“ heraus, wie es das Ergebniß aller dieser Auseinandersetzungen ist. Ich will ihm den leichten Literatenstyl nicht anrechnen, mit dem es über die höchsten und heiligsten Fragen hin- und herläuft. Aber es ist, wie überall nachgewiesen wurde, ein Buch ohne Kenntniß der wirklichen Rechtsbestände, ohne Sinn für Geschichte, ohne Klarheit der eigenen Gedanken, von einer unglaublichen Vermengung des Widersprechendsten, ein Buch der Schlagworte statt der Begriffe und Gründe, in welchem selbst die Wahrheiten zu Irrthümern sich verkehren, ein Buch unter der Fahne der heiligen Schrift bei der gründlichsten Aufhebung der heiligen Schrift, ein Buch endlich von der Wirkung, aus der Christenheit statt ein Reich Gottes ein Reich des Unglaubens und der Massenherrschaft zu machen.

Druck von J. F. Starcke in Berlin.